CLASSICI DELLA FILOSOFIA MODERNA
A CURA DI B. CROCE E G. GENTILE
XII

G. A. FICHTE

DOTTRINA DELLA SCIENZA

TRADOTTA
DA
ADRIANO TILGHER

SECONDA EDIZIONE RIVEDUTA

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1925

CLASSICI DELLA FILOSOFIA MODERNA

COLLANA DI TESTI E DI TRADUZIONI

A CURA DI B. CROCE E G. GENTILE

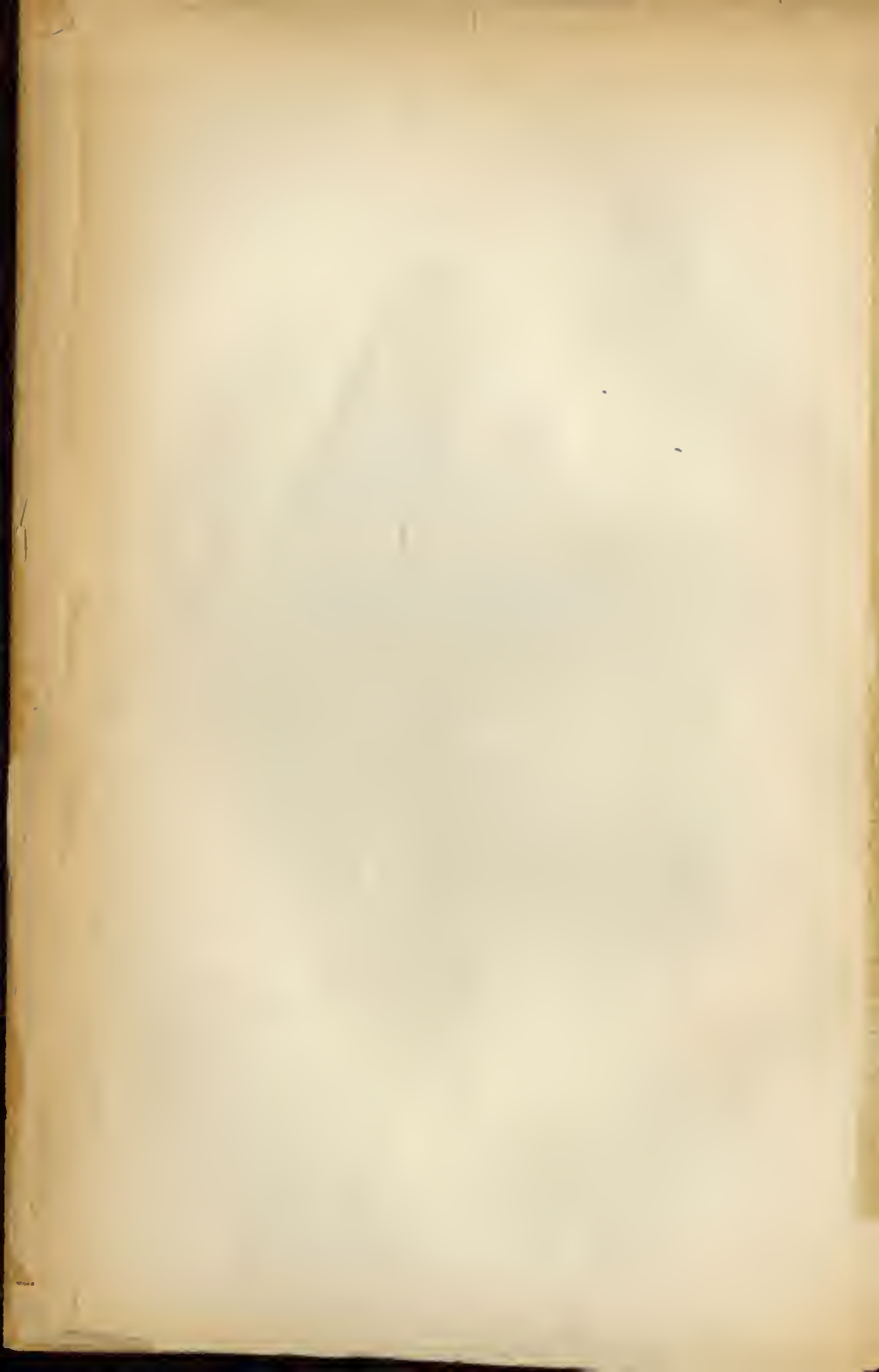
XII

G. A. FICHTE

DOTTRINA DELLA SCIENZA

SUL CONCETTO DELLA DOTTRINA DELLA SCIENZA

O

DELLA COSIDDETTA FILOSOFIA

PREFAZIONE DEL TRADUTTORE.

I. Edizioni, curate dal Fichte, del *Concetto della Dottrina della scienza* e dei *Principi fondamentali di tutta la Dottrina della scienza.* — II. Ristampa di queste due opere nella raccolta delle *Sämmtliche Werke* del Fichte. — III. Estratto delle due prefazioni al *Concetto della Dottrina della scienza.* — IV. Estratto dei due preamboli ai *Principi fondamentali.* — V. Le traduzioni dei *Principi fondamentali.*

I

Il volume di Giovanni Amedeo Fichte (1762-1814), di cui, col titolo di *Dottrina della scienza,* offriamo la traduzione al pubblico italiano, consta di due scritti di quel filosofo, assai diseguali per mole e, da un punto di vista del tutto estrinseco affatto indipendenti l'uno dall'altro, i quali, tuttavia, sia per il tempo e il luogo della loro composizione, sia per la materia che trattano, son tali, che l'uno, più breve, si può considerare — e tale era di fatto nell'intenzione del suo Autore — come introduzione al secondo, più lungo. Il primo è un opuscolo *Sul concetto della Dottrina della scienza o della cosiddetta filosofia* (*Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*); il secondo, un libro sui *Principi fondamentali di tutta la Dottrina della scienza, come manoscritto per i suoi uditori* (*Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, als Handschrift für seine Zuhörer*). Furono scritti entrambi nei primi tempi dell'insegnamento del Fichte a Iena, ov'egli, per la prima volta, rivelò tutta la potenza del suo genio ed apparve agli sguardi dei suoi contemporanei qual'era veramente: il vero e maggiore discepolo e continuatore di Emmanuele Kant.

L'opuscolo *Sul concetto della Dottrina della scienza* fu stampato per la prima volta, con prefazione, nel 1794 (Weimar, Industriecomtoir). Quattro anni dopo, la prima edizione essendosi esaurita, l'Autore ne curava una «seconda edizione migliorata ed aumentata», con una seconda prefazione (Iena und Leipzig, Gabler, 1798), nella quale indicava egli stesso le differenze della seconda edizioné rispetto alla prima: «In questa nuova impressione solo parecchie locuzioni ed espressioni, che non erano abbastanza determinate, sono mutate; alcune osservazioni sotto il testo, le quali avviluppavano il sistema in disputo, che esso, finora, può ancora risparmiarsi, e tutta la terza sezione (Ipotetica divisione della Dottrina della scienza), che, anche nella sua redazione, non aveva se non uno scopo provvisorio, ed il contenuto della quale, dopo di allora, è più distesamente e chiaramente enunciato nei *Principi fondamentali di tutta la Dottrina della scienza*, sono state tralasciate». (*Sämmtliche Werke*, I, p. 34).

1798

Il libro sui *Principi fondamentali di tutta la Dottrina della scienza, come manoscritto per i suoi uditori* non era, da principio, destinato al pubblico; ma essendo stata pubblicata, senza il consenso del Fichte, una parte di esso, benchè incompleto, l'Autore credè opportuno pubblicarne il resto. Il libro era stato, dapprima, stampato a fogli, o, come oggi si direbbe, a dispense, che offrivano agli studenti lo schema delle lezioni del professore (Iena und Leipzig, Gabler, 1794); dopo la pubblicazione non autorizzata di una parte di esso, il libro, arricchito di un Preambolo, fu, dallo stesso editore, reso pubblico nel 1795, conservando, però, sempre, come si vede dalla seconda parte del titolo stesso, l'originario carattere di schema, ad uso degli studenti e per soccorso della memoria, delle lezioni del Fichte. E proprio per questo suo carattere di schema, privi, come ora noi siamo, del sussidio delle dilucidazioni, che vi apportava l'eloquente ed infiammata parola

1795

dell'Autore, quell'opera è, forse, la più difficile ed astrusa di quante ne abbia mai composto il Fichte, scrittore, per solito, assai limpido e chiaro.

Nel 1802, presso il Cotta di Tübingen, apparve una seconda edizione dei *Principi fondamentali*, con un nuovo Preambolo dell'Autore, ma, nel resto, « immutata ». A dir vero, del tutto immutata non fu, chè questa seconda edizione rappresenta un notevole peggioramento, per ciò che riguarda la correttezza tipografica, rispetto all'edizione del Gabler. Ma nello stesso anno 1802, presso il Gabler appunto (Iena und Leipzig), apparve una « seconda edizione migliorata », ma senza il Preambolo messo alla seconda edizione « immutata ». Nè l'opuscolo nè il libro ebbero altre ristampe fino all'edizione delle Opere complete del Fichte.

II

Malgrado i pregi innegabili dell'edizione delle *Sämmtliche Werke* di Giovanni Amedeo Fichte, curata dal figlio di lui Emmanuele Ermanno Fichte (*Iohann Gottlieb Fichte's Sämmtliche Werke, herausgegeben von I. H. Fichte*, Berlin, Verlag von Veit und Comp.), essa merita però pienamente le giustissime critiche rivoltele da Kuno Fischer [1]. Nel primo volume della collezione (*Erster Band*, Berlin, 1845) sono ristampati tanto l'opuscolo *Sul concetto della Dottrina della scienza* (*S. W.*, pp. 27-81), quanto il libro sui *Principi fondamentali di tutta la Dottrina della scienza* (*S. W.*, I, pp. 83-328). La ristampa dell'opuscolo è condotta sulla seconda edizione di esso, con nota delle varianti di questa dalla prima edizione: e cioè dei brani, che furono, nella ristampa,

---

[1] Cfr. *I. G. Fichte und seine Vorgänger*[2], Heidelberg, Winter, 1890, pp. 324-6.

soppressi o aggiunti o subirono modificazioni. Sono stampate, per lo più in nota, anche le aggiunte marginali dell'Autore, di cui questi si sarebbe, quasi certamente, giovato in una eventuale ristampa del suo lavoro. La ristampa del libro segue, invece, la prima edizione di esso, ma, anche qui, sono stati notati tutti i brani, che nella seconda edizione migliorata del Gabler sono aggiunti o soppressi o modificati, e vi sono inserite in nota le aggiunte e correzioni marginali dell'Autore.

Ma questa nuova edizione e dell'opuscolo e del libro, contenuta nel primo volume delle *Sämmtliche Werke*, ha difetti numerosi e gravi, e non può contentare neppure il critico meno esigente. Così, per fermarci alla sola ristampa del libro, spesseggiano in questa, dovuti esclusivamente all' editore delle *Sämmtliche Werke*, errori di stampa, lacune di una o più parole, inversioni dell' ordine di queste, aggiunte o mutamenti o soppressioni di vocaboli, sbagli di punteggiatura: i richiami a pagine precedenti sono spesso trasformati a capriccio dall' editore, che muta pure arbitrariamente l'ordine dei capoversi, e sbaglia spesso nei riferimenti alle precedenti edizioni. Talvolta poi l' editore segue bensì la prima edizione del libro, ma non già quella del Gabler, sibbene quella del Cotta, cioè la seconda edizione «immutata» a parole, ma, di fatto, peggiorata. E questi difetti della ristampa dei *Principi fondamentali* si riscontrano pure, *mutatis mutandis*, nella ristampa dell'opuscolo *Sul concetto della Dottrina della scienza.*

Ma, per fortuna, tra non molto, si avrà un'edizione, criticamente perfetta, di queste due importantissime opere del Fichte. Vi attende il Dr. Fritz Medicus, editore di una Raccolta in sei volumi di opere scelte del Fichte (Leipzig, Eckardt), nella quale saranno compresi, nè tarderanno molto ad essere pubblicati, l'opuscolo ed il libro, di cui ora offriamo la traduzione. A me, che mi ero rivolto a lui per consiglio ed aiuto, egli rispose inviandomi una nota di tutte le correzioni,

che, nella sua ristampa, introdurrà all'edizione delle *S. W.*, cosicchè io ho potuto, correggendo le bozze di stampa della mia traduzione, tener presenti e tesaurizzare i risultati della sua sagace indagine critica. Di tanta cortesia gli porgo qui i miei più vivi e sinceri ringraziamenti.

III

Per non ingrossare soverchiamente il volume non abbiamo tradotto nè le due prefazioni alla prima e alla seconda edizione dell'opuscolo *Sul concetto della Dottrina della scienza*, nè i due preamboli alla prima e alla seconda edizione dei *Principi fondamentali di tutta la Dottrina della scienza*. Ma gioverà darne un breve estratto, e per far conoscere lo stato d'animo del Fichte al tempo di quelle edizioni e ristampe, e perchè vi si contengono concetti assai importanti, di cui sarebbe peccato che il pubblico italiano non avesse idea.

Ecco un estratto della prefazione alla prima edizione (*Vorrede zur ersten Ausgabe*) dell'opuscolo. — Il Fichte dichiara di essersi convinto bentosto, leggendo i nuovi scettici, e specialmente Enesidemo e Maimon, di ciò che anche prima gli era sembrato assai verosimile: che, cioè, la filosofia non era ancora ascesa alla posizione di scienza evidente. Egli credette di averne trovato la ragione e di avere scoperto un modo facile di conciliare le pretensioni cozzanti del sistema dogmatico e del sistema critico. La ricerca che segue non pretende ad altra validità che a quella ipotetica; ma non perciò le sue affermazioni riposano su presupposti indimostrati, chè anzi esse sono il risultato di un sistema ben coerente d'idee, che l'A. offrirà al pubblico sol quando glielo potrà presentare in una forma degna di esso. Egli ha stampato questi fogli solo per porre i suoi discepoli in istato di giudicare se possano con sicurezza affidarsi a lui nella difficile via della filosofia e

per ottenere dai suoi amici il loro giudizio sulla sua intrapresa. Per coloro che non gli sono nè discepoli nè amici, l'A. si dichiara intimamente convinto che nessun intelletto umano potrà andare oltre Kant; che la sistemazione, tentata da Reinhold, dei risultati ottenuti da Kant, è il maggior beneficio, che la filosofia abbia mai ricevuto dopo quel grande filosofo; e che, se egli è chiamato a lavorare dopo questi grandi uomini, è sol per un caso fortunato, e non già per merito personale. Coloro che mettono in burla la sua impresa vogliano attendere, per deriderlo, fino a che essa sia andata a male o sia stata da lui abbandonata (*S. W.*, I, pp. 29-32).

La prefazione alla seconda edizione (*Vorrede zur zweiten Ausgabe*) dell'opuscolo è datata da Iena, fiera di San Michele del 1798, e dice, in breve, questo: — L'A. si è mosso ad una seconda edizione del suo scritto sopratutto perchè questo serve d'introduzione al sistema della Dottrina della scienza; e poichè di esso si son misconosciuti affatto essenza e scopo, egli li spiega entrambi in poche parole in questa prefazione. Sulla Metafisica, non come scienza delle pretese cose in sè, ma come deduzione genetica di ciò che si presenta nella nostra coscienza, si può di bel nuovo filosofare, cioè istituire delle ricerche sulla possibilità, sul significato, sulle regole di essa. Un sistema di tali ricerche dicesi Critica in senso filosofico. « La Critica non è essa stessa la Metafisica, ma sta al di sopra di essa: essa sta con la Metafisica proprio nella stessa relazione di questa con l'ordinaria veduta dell'intelletto naturale. La Metafisica spiega questa veduta, ed essa stessa è spiegata nella Critica. La Critica vera e propria critica il pensiero filosofico: se la filosofia dev'essere chiamata anch'essa critica, allora di essa si può dire soltanto che essa critica il pensiero naturale. Una pura Critica — quella kantiana, per esempio, che si annunziava come C r i t i c a, non è nulla di meno che pura, ma, per gran parte, è anche Metafisica: essa critica ora il pensiero filosofico, ora il pensiero natu-

rale... — ... non racchiude, mescolate con sè, ricerche metafisiche: una pura Metafisica... non racchiude niuna Critica ulteriore che quella, con la quale si dev'essere venuti in chiaro già prima di essa. Ciò che s'è detto determina precisamente l'essenza dello scritto seguente. Esso è una parte della critica della Dottrina della scienza, ma in niun modo la Dottrina della scienza stessa, o una parte di essa... Esso si occupa particolarmente di esporre la relazione della Dottrina della scienza al sapere comune e alle scienze possibili dal punto di vista di questo, secondo la materia del sapere». In appresso il Fichte si diffonde a parlare dell'accoglienza ricevuta dal suo sistema al suo primo apparire: accoglienza da principio assai sfavorevole, poi, per l'opera, sopratutto di discepoli entusiasti e intelligenti, sempre più benevola, ed esprime la speranza che il suo sistema possa guadagnare, mediante una comune elaborazione, una forma sempre più universale ed operare efficacemente sullo spirito e sul modo di pensare della sua età. (*S. W.*, I, pp. 32-7).

IV

Il preambolo alla prima edizione (*Vorbericht zur ersten Auflage*) dei *Principi fondamentali di tutta la Dottrina della scienza* è datato da Iena, fiera di Pasqua del 1795. Eccone, in breve, il contenuto. — L'A. dichiara di aver reso pubblico questo libro, «che non era destinato propriamente al pubblico», perchè, nella maniera più indiscreta, si era pubblicata una parte di esso, benchè non compiuto. Passa, poi, ad accusare coloro, che, al primo apparire dell'opuscolo *Sul concetto della Dottrina della scienza,* lo attaccarono e screditarono con la più grande violenza, e li taccia apertamente di ciarlataneria e peggio. Egli ha ricercato sinceramente la verità: averla scoperta non aumenta in nulla il suo

merito personale, come in nulla lo diminuisce l'esser caduto in nuovi errori. Dell'incompletezza della sua esposizione egli è conscio e se ne scusa, sia perchè essa era destinata solo ai suoi uditori, per i quali lo svolgimento orale di lui suppliva alle deficienze del libro scritto, sia perchè ha evitato una terminologia rigorosa, allo scopo d'impedire che ci si attenesse solo alla lettera e non già allo spirito del suo sistema. Il Fichte ribatte vivacemente le accuse di oscurità e d'incomprensibilità elevate contro l'opuscolo *Sul concetto della Dottrina della scienza*. « Se quello scritto è il limite della loro [degli accusatori] comprensibilità, esso è anche il limite della mia intelligibilità; i nostri spiriti son separati fra loro da questo limite, ed io li prego di non perdere il tempo con la lettura dei miei scritti... Perciò ogni scrittore filosofico domanda con diritto che il lettore mantenga fermo il filo del ragionamento, e non abbia dimenticato nulla di ciò che precede, quando egli sta in ciò che segue. Qualcosa che, sotto queste condizioni, non potesse essere compresa e non dovesse, per necessità, essere rettamente compresa in questi scritti, a me almeno non è nota; ed io credo certamente che l'autore di un libro abbia anch'egli una voce nella risposta a questa domanda. Ciò che è stato pensato in modo affatto chiaro, è comprensibile; ed io sono cosciente di aver pensato tutto in modo affatto chiaro... In particolare, io ritengo necessario ricordare che non volli dir tutto, ma volli anche lasciare al mio lettore qualcosa da pensare... La Dottrina della scienza non deve, in generale, offrirsi con importunità, ma dev'essere un bisogno, come lo fu per il suo autore ». Il Fichte prega i lettori e i critici del suo libro di ben riflettere prima di giudicarlo. Ogni obbiezione fatta con sincerità sarà per lui la benvenuta, e, benchè egli sia fermamente convinto dell'incrollabilità dei principi del suo sistema, pure accoglierebbe con piacere la dimostrazione della loro falsità, perchè questo sarebbe un progresso per la verità. Qual nome convenga al

suo sistema, se quello di schietto criticismo condotto a compimento, com'egli crede, o qualche altro, di ciò non cura. (*S. W.*, I, pp. 86-90).

Il preambolo alla seconda edizione (*Vorbericht zur zweiten Auflage*) è datato da Berlino, agosto del 1801: esso si trova solo nella seconda edizione «immutata» del Cotta, fu soppresso nella «seconda edizione migliorata» del Gabler e, di nuovo, ristampato nell'edizione delle *S. W.* È brevissimo. — L'A., si dice in esso, benchè stia attendendo ad una nuova esposizione della Dottrina della scienza, ristampa quest'antica esposizione per tre ragioni: e perchè al pubblico sarà utile trovare lo stesso contenuto in due forme differentissime; e perchè il metodo di questa più antica esposizione sarà modello a quello della nuova; e perchè alcuni punti capitali del sistema sono qui esposti con una chiarezza e completezza, che l'A. non potrà mai superare, ed a cui si richiamerà sempre nei successivi lavori. (*S. W.*, I, p. 85).

V

L'opuscolo *Sul concetto della Dottrina della scienza*, malgrado la sua importanza di limpida e breve introduzione al sistema della Dottrina della scienza, non è stato mai, per quel ch'io sappia, tradotto in niuna lingua europea. *I Principi fondamentali di tutta la Dottrina della scienza* sono stati tradotti due volte in inglese. Ma la traduzione, che fece conoscere al mondo latino quest'opera capitale del Fichte, prima e più completa esposizione, ch'egli abbia mai fatto del suo sistema, ed alla quale, checchè se ne dica in contrario, egli, in fondo, restò sempre fedele [1], è quella francese di P. Grim-

[1] Lo dimostra all'evidenza il seguente brano di uno scritto del 1806: «Se si vuole, si può prendere un tal lavoro anche per l'adempi-

blot. Il volume del Grimblot ha il titolo seguente: *Doctrine de la science — Principes fondamentaux de la Science de la connaissance, par I. G. Fichte, traduit de l'allemand par P. Grimblot* (Paris, Librairie philosophique de Ladrange, 1843, pp. xxv-394), e consta della traduzione dei *Principi fondamentali di tutta la Dottrina della scienza,* ribattezzati dal traduttore col nome di *Science de la connaissance* (sic) (pp. 1-291), e del *Compendio di ciò che la Dottrina della scienza ha di caratteristico, in riguardo alla facoltà teoretica, come manoscritto per i suoi uditori* (*Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre, in Rücksicht auf das theoretische Vermögen, als Handschrift für seine Zuhörer*), che il Grimblot traduce a capriccio: *Seconde exposition des principes fondamentaux de toute* (sic) *la Science de la connaissance* (pp. 293-394). Al volume precede una « préface du traducteur », nella quale costui spiega, abbastanza male, in verità, quale sia « l'entreprise tentée par Fichte dans la *Science de la connaissance*, ouvrage connu jusqu'à présent chez nous sous le nom impropre (sic) de *Doctrine de la science* » (p. v.).

Riguardo alla traduzione del Grimblot, è così grande in essa la quantità degli errori, delle lacune, dei controsensi, delle improprietà, da renderla affatto inutile come strumento di lavoro. Ed io sono fermamente convinto che la fama d'impenetrabile oscurità, che, fra noi sopratutto,

mento della promessa, data lungo tempo fa, di una nuova esposizione della Dottrina della scienza; dal quale adempimento io, del resto, già da lungo tempo mi ero sciolto, perchè mi era divenuto sempre più chiaro che l'antica esposizione della Dottrina della scienza è buona e, per adesso, bastevole; ed ora lo differisco a più in là. ...Poichè io or ora ho dichiarato come buona e giusta l'antica esposizione della Dottrina della scienza, così si capisce che giammai bisogna aspettarsi da me un'altra dottrina che quella per l'addietro portata al pubblico » (*Nachgelassene Werke,* III, Bonn, Marcus, 1835: *Aufsatz als Einleitung zu einer projektirten philosophischen Zeitschrift* [1806], pp. 356-7).

s'è acquistata la filosofia del Fichte, scrittore, di solito, come ho già detto, assai limpido e chiaro, sia dovuta, oltre che all'innegabile difficoltà ed astrusità dei *Principi fondamentali della Dottrina della scienza*, anche alla totale insufficienza della traduzione del Grimblot, nella quale, finora, quel libro è stato fra noi conosciuto. Insufficienza così grande, da rendere evidente che il Grimblot masticava malissimo la lingua del suo autore e non ne capiva quasi per nulla il pensiero. Le prove della mia asserzione sono abbondantissime, ed appunto perciò non ne do nessuna: chi vuole accertarsi della verità delle mie parole faccia il confronto, tenendo presente il testo del Fichte, di una sola pagina della mia traduzione con quella del Grimblot, e converrà che, giudicandola severamente, non sono stato punto ingiusto a suo riguardo.

Non avendo tenuto presenti le traduzioni inglesi della *Dottrina della scienza*, e da quella francese non avendo potuto trarre alcun profitto, tutti i pregi, come tutti i difetti, della mia traduzione son proprio miei, e di ciò spero mi si tenga conto da chi rileverà quegli errori, che, immancabili in siffatto genere di lavori, non mancheranno certo neppure in questa traduzione. Nella quale mi sono attenuto, per quanto ho potuto, alla regola della più scrupolosa fedeltà al testo, non aggiungendo di mio che qualche noterella filologica o di indole congetturale. E termino col dire che delle fatiche tutt'altro che lievi, durate per condurre a fine il mio lavoro, mi riputerò compensato a sufficienza, se esse varranno a diffondere in Italia lo studio e la conoscenza delle opere di una delle più pure coscienze e di una delle menti più profonde, che annoveri la storia della filosofia moderna.

ADRIANO TILGHER.

Napoli, Aprile del 1910.

AVVERTENZA ALLA SECONDA EDIZIONE.

La seconda edizione di questa traduzione segue alla prima a quindici anni di distanza. Quindici anni: *longum aevi spatium*. Durante questo tempo Fritz Medicus ha pubblicato una magnifica edizione in sei volumi delle opere principali di Fichte (*Fichtes Werke*, Felix Meiner, Leipzig, 1911-1912), nel primo dei quali sono comprese le due opere da me tradotte, e Xavier Léon ha iniziato la pubblicazione della sua monumentale opera in più volumi *Fichte et son temps* (Paris, Colin, 1922...) alla quale rimando chi voglia conoscere la storia interna ed esterna della *Dottrina della scienza*, che oggi per merito di Léon è stata ricostruita nel modo più completo.

Curando la ristampa della mia traduzione, l'ho confrontata col testo critico datoci da Medicus, introducendovi tutte le correzioni necessarie, sì che, per aderenza al testo e precisione filologica, questa seconda edizione si avvantaggia notevolmente in confronto della prima. Il testo della *Dottrina della scienza* seguito in questa seconda edizione è quello dell'edizione Medicus, cioè quello dell'edizione Gabler 1802.

ADRIANO TILGHER.

Roma, Febbraio del 1925.

PRIMA SEZIONE

Sul concetto della Dottrina della scienza in generale.

§ 1.

Concetto della Dottrina della scienza ipoteticamente esposto.

Per riunire parti divise, il punto di partenza più sicuro è quello, sul quale esse sono unite.

La filosofia è una scienza; — su questo tutte le definizioni della filosofia sono tanto d'accordo, quanto sono divise nella determinazione dell'oggetto di questa scienza. Ora, e se questa discordia fosse provenuta dal fatto che il concetto della scienza stessa, e per scienza esse riconoscono unanimamente la filosofia, non era del tutto sviluppato? E se, dunque, la determinazione di quest'unica caratteristica, da tutti concessa, bastasse pienamente a determinare il concetto della filosofia stessa?

Una scienza ha forma sistematica; tutti i suoi principi si connettono in un unico principio fondamentale, ed in questo si riuniscono in un sol tutto — cosa questa che anch'essa si concede universalmente. Ma il concetto della scienza è così esaurito?

Se qualcuno su di un principio infondato e indimostrato, per esempio su questo: che nell'aria vi sono creature dotate di umane inclinazioni, passioni e concetti, ma di corpi eterei, fabbricasse una storia naturale di questi spiriti aerei, anch'essa ben sistematica, cosa in sè possibilissima — riconosceremmo noi come scienza un tal sistema, per quanto severa fosse anche la sua coerenza, e per quanto intimamente

le singole parti di esso potessero essere concatenate fra di loro? All'incontro, se alcuno adduce un singolo teorema — per avventura, l'operaio meccanico la proposizione: che una colonna, eretta sopra una superficie orizzontale ad angolo retto, sta in posizione perpendicolare, e, prolungata incondizionatamente, non s'inchinerà da niuno dei due lati; cosa che egli già per lo addietro ha udito dire, e che in una molteplice esperienza ha trovata come vera; — allora ognuno concederà che colui ha scienza di ciò che ha detto; sebbene egli non possa addurre sistematicamente la dimostrazione geometrica della sua affermazione dal primo principio fondamentale di questa scienza. Or perchè noi non chiamiamo scienza quel solido sistema, che si fonda su di un principio indimostrato e indimostrabile; e perchè chiamiamo scienza la conoscenza della seconda proposizione, conoscenza che nell'intelletto di quell'operaio non si connette con niun sistema?

Senza dubbio perchè quel primo sistema, con tutta la sua forma scolastica, non racchiude tuttavia niente che si possa sapere; e l'ultima proposizione, senza niuna forma scolastica, dice qualcosa, che egli realmente sa e può sapere.

L'essenza della scienza consiste, quindi, a quel che pare, nella peculiarità del suo contenuto e nella relazione di esso alla coscienza di colui, del quale si dice che egli sa: e la forma sistematica sarebbe, per la scienza, puramente contingente; essa non ne sarebbe lo scopo, ma solo, all'incirca, il mezzo allo scopo.

Tutto ciò si può provvisoriamente pensare così. Se per avventura, per una causa qualunque, lo spirito umano potesse sapere soltanto pochissimo di certo, e tutto il resto non potesse che opinarlo, congetturarlo, presentirlo, arbitrariamente ammetterlo, ma tuttavia, ed egualmente per una causa qualunque, non potesse essere soddisfatto di questa limitata o malcerta conoscenza, allora niun altro mezzo di ampliarla ed assicurarla gli rimarrebbe, che di paragonare le conoscenze incerte con quelle certe, e dalla eguaglianza o ineguaglianza — mi si accordino in anticipazione queste espressioni, finchè non venga per me il tempo di spiegarle — dalla egua-

glianza o ineguaglianza delle prime con le ultime concludere alla certezza o incertezza di queste. Se esse fossero eguali ad una proposizione certa, allora lo spirito umano potrebbe ammettere con sicurezza che sono anch' esse certe; se fossero in opposizione con quella, egli saprebbe ormai che sono false, e sarebbe assicurato di non essere più a lungo illuso da esse. Egli avrebbe guadagnato, se non la verità, tuttavia la liberazione dall' errore.

Mi spiego più chiaramente. — Una scienza dev' essere un' unità, un tutto. La proposizione che una colonna, elevata ad angolo retto sopra una superficie orizzontale, sta in posizione perpendicolare, per colui il quale non ha niuna conoscenza sistematica della geometria è senza dubbio un tutto, e, per tanto, una scienza.

Ma noi consideriamo come scienza anche l' intera geometria, e tuttavia essa comprende anche qualcosa di più di quella proposizione. — Or come e per qual via una moltitudine di proposizioni, in sè assai differenti, diventa una scienza, un solo e perciò identico tutto?

Senza dubbio per questo, che le singole proposizioni in generale non sono scienza, ma diventano scienza solo nel tutto, mercè il loro posto nel tutto, la loro relazione al tutto. Ma dalla semplice connessione di parti non può mai sorgere qualcosa, che non si rinvenga in una parte del tutto. Se niuna proposizione tra le proposizioni connesse avesse certezza, anche il tutto, sorto mediante la connessione, non ne avrebbe nessuna.

Perciò dovrebbe essere certa almeno una proposizione, che, per avventura, comunicasse alle altre la sua certezza; così che, se ed in quanto questa unica proposizione è certa, dev' esser certa anche una seconda, e se ed in quanto questa seconda proposizione è certa, dev' esserlo anche una terza e così via. E così più proposizioni, ed in sè forse diversissime, precisamente per ciò, che esse tutte hanno certezza, e l' egual certezza, avrebbero in comune soltanto un' unica certezza, e perciò diverrebbero soltanto un' unica scienza.

La proposizione, da noi testè chiamata assolutamente

certa, — noi non abbiamo ammesso che una tale proposizione — non può punto ricevere la sua certezza solo dalla connessione con le altre, ma deve averla già prima di questa connessione; poichè dalla riunione di varie parti nulla può sorgere, che non sia in niuna parte. Ma tutte le altre proposizioni dovrebbero ricevere da essa la loro certezza. Essa dovrebbe essere certa e compiuta già prima di ogni connessione. Ma niuna particolar proposizione di quelle rimanenti dovrebbe però essere certa prima della connessione, bensì divenir tale solo per mezzo di questa.

Dal che in pari tempo risulta chiaro che la nostra precedente supposizione è la sola giusta, e che in una scienza non può esservi se non una proposizione, la quale sia certa e compiuta già prima della connessione. Se di simili proposizioni ce ne fossero parecchie, allora esse o non sarebbero affatto congiunte con l'altra, ed allora non apparterrebbero allo stesso tutto, ma formerebbero uno o parecchi tutti separati; o sarebbero connesse con quella. Ma le proposizioni non possono essere congiunte altrimenti, che mediante l'unica ed eguale certezza: — se una sola proposizione è certa, allora dev'esser certa anche un'altra, e se quell'una non è certa, allora non può esserlo neppur l'altra; e solo questa relazione della loro certezza reciproca deve determinare la loro connessione. Questo non potrebbe dirsi di una proposizione, che avesse una certezza indipendente dalle altre proposizioni; se la sua certezza è indipendente, allora essa è certa, anche se le altre nol sono. Quindi, in generale, essa non sarebbe congiunta loro mediante la certezza. — Una proposizione siffatta, certa già prima della connessione e indipendentemente da essa, chiamasi un principio fondamentale. Ogni scienza deve avere un principio fondamentale; anzi essa, in conformità del suo intimo carattere, potrebbe benissimo consistere di un'unica proposizione, in sè certa, — ma che allora certamente, non fondando niente, non potrebbe chiamarsi principio fondamentale. Essa però non può avere neppure più di un principio fondamentale, poichè altrimenti non formerebbe una sola scienza, ma parecchie scienze.

Al di fuori della proposizione già certa prima della connessione, una scienza può comprendere ancora parecchie proposizioni, le quali, in generale, son riconosciute come certe solo per la connessione con quella, e certe nella stessa maniera e nello stesso grado di quella. La connessione consiste, come or ora è stato ricordato, nel far vedere che, se la proposizione *A* è certa, dev' esser certa anche la proposizione *B*, e, se questa è certa, dev' esser certa anche la proposizione *C*, e così via; e questa connessione chiamasi la forma sistematica del tutto, il quale sorge dalle singole parti? — Or perchè questa connessione? Senza dubbio, non per fare un giochetto di combinazione, ma per dare certezza a proposizioni, che, in sè, ne fossero prive: e così la forma sistematica non è scopo della scienza, ma è il mezzo contingente per il raggiungimento del suo scopo, applicabile solo a condizione che la scienza consista di parecchie proposizioni. Essa non è l' essenza della scienza, ma una sua proprietà contingente. — La scienza è un edifizio; lo scopo principale di questo edifizio è la solidità. Le fondamenta son salde, ed appena esse son poste, sarebbe raggiunto lo scopo. Ma, poichè nelle semplici fondamenta non si può abitare, e, con esse soltanto, non ci si può proteggere nè contro il volontario assalto del nemico, nè contro gl' involontari assalti del tempo, così sopra di esse s' innalzano muri laterali, e su di questi un tetto. Tutte le parti dell' edificio sono congiunte con le fondamenta e fra loro stesse, e così il tutto divien saldo; ma non si fabbrica un saldo edificio al solo scopo di congiungere le parti, sibbene si congiungono le parti, perchè l' edificio divenga saldo; ed esso è saldo, in quanto tutte le sue parti riposano sopra salde fondamenta.

Le fondamenta sono salde, ed esse non sono fondate su nuove fondamenta, ma sul fermo terreno. — Su che cosa vogliamo noi, dunque, innalzare le fondamenta dei nostri edificii scientifici? I principi fondamentali dei nostri sistemi possono e debbono assolutamente essere certi già prima del sistema. La loro certezza non può essere dimostrata nell' orbita di questi sistemi, ma ogni dimostrazione in essi possibile già la pre-

suppone. Se essi sono certi, allora certamente tutto ciò che da essi deriva è anche certo; ma da che cosa deriva dunque la loro propria certezza?

E, se noi dessimo una risposta anche a questa domanda, non ci urge forse una nuova domanda, affatto distinta da quella prima? — Noi vogliamo, nell'edificare i nostri edifici scientifici, argomentare così: se *(wenn)* il principio fondamentale è certo, allora *(so)* anche un'altra proposizione determinata è certa. Su che cosa si fonda dunque quell'allora *(so)*? Che cosa è ciò che fonda tra i due la connessione necessaria, in forza della quale deve all'una spettare per l'appunto la certezza, che spetta all'altro? Che cosa sono le condizioni di questa connessione; e donde sappiamo noi che esse sono le condizioni, e le condizioni esclusive, e le condizioni uniche di essa? ed in generale come giungiamo noi ad ammettere una necessaria connessione tra proposizioni differenti, e condizioni esclusive, ma esaurienti, di questa connessione?

Breve, come si può fondare la certezza del principio fondamentale in sè; come si può fondare la pretesa di dedurre in un modo determinato la certezza di altre proposizioni?

Ciò che il principio fondamentale stesso deve avere e comunicare a tutte le altre proposizioni, che si presentano nella scienza, io lo chiamo il contenuto intimo del principio fondamentale e della scienza in generale; il modo, con cui esso deve comunicar ciò alle altre proposizioni, io lo chiamo la forma della scienza. La questione proposta è perciò questa: Come son possibili contenuto e forma di una scienza in generale, cioè come è possibile la scienza stessa?

Quella qualcosa, per cui mezzo si desse una risposta a questa questione, sarebbe essa stessa una scienza, e, a dir vero, la scienza della scienza in generale.

Prima della ricerca, non si può in antecedenza determinare se la risposta a quella questione sarà possibile o no, cioè se tutto il nostro sapere abbia un saldo fondamento conoscibile, o se esso, per quanto intimamente possano anche essere con-

catenate fra loro le sue singole parti, tuttavia, alla fine, riposi, almeno per noi, sul nulla.

Ma, se il nostro sapere ha per noi un fondamento, allora a quella domanda deve potersi rispondere, e dev'esserci una scienza, nella quale essa riceve una risposta; e, se c'è tale scienza, allora il nostro sapere ha un fondamento conoscibile. Perciò, prima della ricerca, nulla può dirsi in anticipazione sulla fondatezza o infondatezza del nostro sapere; e la possibilità della scienza richiesta non si può dimostrare se non mediante la sua realtà.

La denominazione di tale scienza, la cui possibilità finora è soltanto problematica, è arbitraria. Se si dovesse tuttavia mostrare che il suolo, il quale, secondo tutta l'esperienza attuale, è adatto per la costruzione delle scienze, sia già posseduto da quelle ad esso appartenenti, e che, di pezzi di terreno, su cui non siasi edificato, se ne mostra ancora uno soltanto, cioè quello per la scienza delle scienze in generale; — e se inoltre, sotto un nome noto (quello di filosofia), si trovasse l'idea di una scienza, la quale tuttavia vuol essere o divenire anche scienza, e che, sul posto dov'essa si deve edificare, non riesce a mettersi d'accordo con sè stessa: allora non sarebbe sconveniente assegnarle il posto trovato vuoto. Se finora con la parola Filosofia si sia pensato a questo per l'appunto o no, ciò non importa nulla in generale alla cosa; e quindi questa scienza, quando fosse divenuta una buona volta scienza, non senza diritto deporrebbe un nome, che essa ha portato finora per una discrezione niente affatto eccessiva — il nome di conoscenza vana, di scienza da amatori, di dilettantismo. La nazione, che troverà questa scienza sarebbe ben degna di darle un nome tratto dalla sua lingua [1]; ed essa potrebbe allora chiamarla semplicemente la Scienza, o la Dottrina della Scienza. La finora così detta Filosofia sarebbe perciò la Scienza di una Scienza in generale.

---

[1] Essa sarebbe degna benanche di darle, traendoli dalla propria lingua, i rimanenti termini tecnici; e la lingua stessa, come la naziono

§ 2.

Sviluppo del concetto della Dottrina della scienza.

Non si deve conchiudere da definizioni: cioè, nè dal fatto che, nella descrizione di una cosa, la quale esiste affatto indipendentemente dalla nostra descrizione, si è potuto pensare senza contraddizione una certa nota, si deve, senza più ampio

---

che la parlasse, otterrebbero perciò un notevole sopravvento su tutte le altre lingue e nazioni. *(Osservazione alla prima edizione).*

Vi è altresì un sistema della terminologia filosofica, necessario in tutte le sue parti dedotte, e da dimostrarsi come necessario, per mezzo della regolare progressione secondo le leggi della metaforica designazione di concetti trascendentali; supponendo come arbitrario soltanto un segno fondamentale, poichè necessariamente ogni lingua procede dall'arbitrio. Con ciò, dunque, la filosofia, la quale, pel suo contenuto, vale per ogni ragione, diventa affatto nazionale per la sua connotazione; essa è presa dal più intimo della nazione, che parla questa lingua, ed a sua volta ne perfeziona la lingua fino alla più alta determinatezza. Ma questa terminologia sistematica nazionale non si deve elevarla, prima che sia compiuto il sistema stesso della ragione, tanto nel suo ambito, quanto nella totale elaborazione di tutte le sue parti. Con la determinazione di questa terminologia, la filosofante facoltà del giudizio *(Urtheilskraft)* finisce l'opera sua; un'opera, che, in tutta la sua estensione, potrebbe ben essere troppo grande per una vita umana.

Questa è la ragione, per cui l'autore finora non ha effettuato ancora ciò che egli sembra promettere nella precedente osservazione; ma si serve dei termini tecnici, com'egli per l'appunto li ha trovati, fossero pur essi tedeschi, o latini, o greci. Per lui, ogni terminologia è soltanto provvisoria, finchè un giorno possa essere fissata in modo universale o per sempre valevole, sia poi destinato a lui o ad un altro questo lavoro. Anche per questa ragione, egli ha rivolto in generale poca cura alla sua terminologia, ed ha evitato una rigorosa determinazione di essa; e, per quel che lo riguarda, non ha fatto niun uso neppure di alcune eccellenti osservazioni di altri su questo punto (per esempio, della proposta di una distinzione tra dogmatismo e dogmaticismo); osservazioni, dunque, che tuttavia sono opportune solo per il presente stato della scienza.

Egli proseguirà a dare alla sua esposizione la chiarezza e determinatezza, ogni volta richieste pel suo scopo, per mezzo di parafrasi e di molteplici locuzioni. *(Osservazione alla seconda edizione).*

fondamento, conchiudere che questa stessa nota si debba perciò rinvenire nella cosa reale; nè in una cosa, che essa stessa non può essere prodotta che da noi, secondo un concetto che ce ne siamo formati, il quale ne esprime lo scopo, si deve conchiudere dalla pensabilità di questo scopo anche alla eseguibilità di esso nella realtà: ma questo non può giammai significare che nei propri lavori spirituali o corporali non ci si debba proporre uno scopo, e non si debba cercare di rendderselo chiaro anche prima di andare al lavoro, bensì che non ci si debba abbandonare al gioco della propria immaginazione o delle proprie dita, checchè per avventura possa venirne fuori. L'inventore dei palloni aereostatici poteva ben calcolare la grandezza di questi, e la relazione dell'aria in essi rinchiusa a quella atmosferica, e, di qui, la velocità del movimento delle sue macchine; ancor prima che egli sapesse se troverebbe una specie d'aria, che fosse più leggiera, nel grado richiesto, di quella atmosferica: ed Archimede poteva calcolare la macchina, mediante la quale voleva muovere dal suo posto il globo terrestre, benchè sapesse con certezza che egli non troverebbe niun posto al di fuori della forza di attrazione di quel globo, dal quale potesse fare operare quella macchina. — Così è della nostra scienza definita di sopra: essa, come tale, non è qualcosa, che esista indipendentemente da noi e senza nostra cooperazione, ma piuttosto qualcosa, che non può essere prodotta se non dalla libertà del nostro spirito operante secondo una determinata direzione; — se c'è tale libertà del nostro spirito, cosa che noi egualmente non possiamo ancora sapere. Determiniamo prima questa direzione; facciamoci un chiaro concetto di ciò che dev'essere il nostro lavoro. Se noi possiamo produrlo o no, questo si vedrà solo dal fatto se noi realmente lo produciamo. Adesso non si tratta di questo, ma di ciò che noi propriamente vogliamo fare; e questo è determinato dalla nostra definizione.

1. La scienza definita deve innanzi tutto essere una scienza della scienza in generale. Ogni possibile scienza ha un principio fondamentale, che in essa non può essere di-

mostrato, ma dev'esser già certo prima di lei. Or dove dev'essere dimostrato questo principio fondamentale? Senza dubbio, in quella scienza, la quale deve fondare tutte le possibili scienze. — La Dottrina della scienza dovrebbe, per questo riguardo, operare in modo duplice.

Innanzi tutto, stabilire la possibilità dei principi fondamentali in generale; mostrare come, in quanto, sotto quali condizioni, e forse in qual grado qualcosa possa essere certa, e, in generale, che cosa significhi essere certo; poi essa dovrebbe, in particolare, dimostrare i principi fondamentali di tutte le possibili scienze, i quali in queste scienze stesse non possono essere dimostrati.

Ogni scienza, se essa non è una singola proposizione stralciata, ma un tutto, composto di parecchie proposizioni, ha forma sistematica. Questa forma, ch'è condizione della connessione delle proposizioni dedotte con il principio fondamentale, e ragione di concludere da questa connessione che le prime debbono necessariamente essere per l'appunto tanto certe quanto l'ultimo, non si può dimostrare nella scienza particolare, se essa deve pur avere unità e non occuparsi di cose estranee, ad essa non pertinenti, come non si può in essa dimostrare la verità del suo principio fondamentale, che vien già presupposta per la possibilità della sua forma. Una universale Dottrina della scienza ha, dunque, su di sè l'obbligazione di fondare la forma sistematica per tutte le possibili scienze.

2. La Dottrina della scienza è essa stessa una scienza. Anch'essa deve quindi avere innanzi tutto un principio fondamentale, il quale in essa non può essere dimostrato, ma è presupposto per la sua possibilità come scienza. Ma questo principio fondamentale non può essere dimostrato neppure in niuna altra scienza superiore, poichè allora questa superiore scienza sarebbe essa la Dottrina della scienza, e nol sarebbe già quella, il cui principio fondamentale dovesse essere prima dimostrato. Questo principio fondamentale — della Dottrina della scienza, e, per suo mezzo, di tutte le scienze e di ogni sapere — è, perciò, assolutamente insuscet-

tibile di dimostrazione, cioè non si può ricondurlo a niun principio superiore, dalla relazione del quale a lui risplenda la sua certezza. Tuttavia, esso deve dare il fondamento di ogni certezza; esso deve quindi essere pur certo, e, a dir vero, in sè stesso, e per cagion di sè stesso, e da sè stesso. Tutti gli altri principi saranno certi, perchè si può mostrare che essi gli sono identici per un certo rispetto; questo principio dev'essere certo, sol perchè è identico a sè stesso. Tutte le altre proposizioni avranno soltanto una certezza mediata e dedotta da esso; esso dev'essere immediatamente certo. Sopra di esso si fonda tutto il sapere, e senza di esso niun sapere in generale sarebbe possibile; ma esso non si fonda su niun altro sapere, è bensì semplicemente il principio del sapere.

Questo principio è assolutamente certo, ossia è certo *perchè è certo*[1]. Esso è il fondamento di ogni certezza, cioè tutto ciò che è certo è certo, perchè esso è certo; e non v'è nulla di certo, se *esso* non è certo. Esso è il fondamento di ogni sapere, cioè si sa ciò che esso asserisce, per il fatto di sapere in generale; lo si sa immediatamente, tostochè in generale si sa qualcosa. Esso accompagna ogni sapere, è compreso in ogni sapere, ed ogni sapere lo presuppone.

La Dottrina della scienza deve, in quanto anch'essa è una scienza, — se essa deve pur consistere non del suo semplice principio fondamentale, ma di parecchi principi, (e che così sarà, si può prevederlo dal fatto, che essa deve esporre principi fondamentali per le altre scienze) — essa deve, dico, avere *forma sistematica*. Ora, questa forma sistematica essa non può mutuarla da niun'altra scienza per quel che riguarda la *determinazione*; e, per quel che riguarda la *validità*, non può appellarsi ad un'altra scienza per la sua dimostrazione, perchè la Dottrina della scienza deve essa porre per tutte le altre scienze, non soltanto i principi fondamentali, e perciò il loro intimo contenuto, ma anche la forma, e perciò la possibilità della connessione di parecchie

[1] Non si può chiedere senza contraddizione un fondamento della sua certezza. *(Aggiunta marginale dell'autore).*

proposizioni in esse. Essa deve, quindi, avere in sè stessa questa forma, e stabilirla per sè stessa.

Basta soltanto che analizziamo un poco tutto ciò, per vedere che cosa siasi detto propriamente con questo. Ciò, di cui si sa qualcosa, chiamisi frattanto il contenuto; e ciò che se ne sa, forma della proposizione. (Nella proposizione: L'oro è un corpo, — ciò di cui si sa qualcosa, è l'oro ed il corpo; ciò che se ne sa, è che essi, in un certo riguardo, sono identici, e, per tanto, possono essere messi l'uno al posto dell'altro. Questa è una proposizione affermativa, e questa relazione è la sua forma).

Niuna proposizione è possibile senza contenuto o senza forma. Ci dev'essere qualcosa di cui si sa, e qualcosa che se ne sa. Il primo principio di tutta la Dottrina della scienza deve averli perciò entrambi, contenuto e forma. Ora, esso dev'esser certo immediatamente e per sè stesso; e questo non può significare altro, se non che il contenuto di esso determina la sua forma, e, reciprocamente, la forma di esso il suo contenuto. Questa forma può soltanto convenire a quel contenuto, e questo contenuto può soltanto convenire a quella forma; ogni altra forma per questo contenuto sopprime il principio stesso, e, con esso, ogni sapere; ed ogni altro contenuto per questa forma sopprime egualmente il principio stesso, e, con esso, ogni sapere. La forma del primo assoluto principio fondamentale della Dottrina della scienza non soltanto è, dunque, data da esso, dal principio stesso, ma anche posta come assolutamente valevole per il contenuto di esso. Se al di fuori di questo principio fondamentale assolutamente primo dovessero esserci ancora parecchi principi fondamentali della Dottrina della scienza, i quali solo in parte dovessero essere assoluti, ma in parte condizionati mediante quel primo e supremo, perchè altrimenti non ci sarebbe un unico principio fondamentale: — allora l'elemento assolutamente primo in essi potrebbe essere soltanto o il contenuto o la forma, e l'elemento condizionato egualmente soltanto o il contenuto o la forma. Ponete che il contenuto sia l'elemento incondizionato, allora il principio fondamentale assolutamente

primo — il quale deve pur condizionare qualcosa nel secondo, chè altrimenti esso non sarebbe principio fondamentale assolutamente primo — condizionerà la forma di esso; e perciò la sua forma sarebbe determinata nella Dottrina della scienza stessa, e per mezzo di essa e per mezzo del suo primo principio fondamentale: o ponete, viceversa, che la forma sia l'elemento incondizionato; allora il contenuto di questa forma è necessariamente determinato dal primo principio fondamentale, e quindi è determinata mediatamente anche la forma, in quanto essa dev'essere forma di un contenuto; quindi, anche in questo caso, la forma sarebbe determinata dalla Dottrina della scienza, e, a dir vero, per mezzo del suo principio fondamentale. — Ma un principio fondamentale, il quale, nè per la sua forma, nè pel suo contenuto, fosse determinato dal principio fondamentale assolutamente primo, non può esserci, se, in generale, dev'esserci un principio fondamentale assolutamente primo, ed una Dottrina della scienza, e un sistema dell'umano sapere. Quindi non potrebbero neppure esserci più di tre principi fondamentali; uno assoluto e determinato semplicemente per sè stesso, tanto per la forma, quanto pel contenuto; uno determinato per sè stesso riguardo alla forma; ed un altro determinato per sè stesso riguardo al contenuto.

Se ci sono ancora altre proposizioni nella Dottrina della scienza, tutte debbono essere determinate dal principio fondamentale, tanto per la forma, quanto pel contenuto. Una Dottrina della scienza deve perciò determinare la forma di tutte le sue proposizioni, in quanto esse sono singolarmente considerate. Ma tale determinazione delle singole proposizioni non è possibile altrimenti, che se esse mutuamente determinino sè stesse. Ma ogni proposizione deve ora essere completamente determinata, cioè la sua forma deve convenire soltanto al suo contenuto, ed a niun altro, e questo contenuto deve convenire soltanto alla forma, nella quale esso è, ed a niun'altra; chè altrimenti la proposizione non sarebbe eguale al principio fondamentale, in quanto esso è certo (si ricordi quello che sopra è stato detto), e quindi non sa-

rebbe certa. — Se ora tutte le proposizioni di una Dottrina della scienza debbono essere in sè differenti — come esse debbono esser davvero, chè altrimenti non sarebbero varie proposizioni, ma una sola e medesima proposizione ripetuta: — allora niuna proposizione può ricevere la sua completa determinazione altrimenti che per mezzo di un' unica proposizione fra tutte: e così, dunque, l' intera serie delle proposizioni è completamente determinata, e niuna può stare in un altro luogo della serie, che in quello, nel quale essa sta. Ogni proposizione della Dottrina della scienza ottiene il suo posto determinato da un' altra proposizione determinata, ed essa stessa lo determina ad una determinata terza proposizione. La Dottrina della scienza si determina, perciò, per sè stessa, la forma del suo tutto.

Questa forma della Dottrina della scienza ha una validità necessaria per il suo contenuto. Poichè, se il principio fondamentale assolutamente primo era immediatamente certo, cioè se la sua forma conveniva solo al suo contenuto, ed il suo contenuto solo alla sua forma, — e se tutte le proposizioni possibili seguenti, mediatamente o immediatamente, per la forma o pel contenuto, sono determinate da esso; — se esse, per così dire, son già comprese in lui, — allora deve valere di queste per l' appunto ciò che vale di quello, che la loro forma conviene soltanto al loro contenuto, ed il loro contenuto soltanto alla loro forma. Questo riguarda le singole proposizioni; ma la forma del tutto non è nient' altro che la forma delle singole proposizioni pensate in uno; e ciò che vale di ognuna in particolare, deve valere anche di tutte, pensate come unità.

La Dottrina della scienza però deve dare la sua forma non soltanto a sè stessa, ma anche a tutte le altre scienze possibili, ed assicurare la validità di questa forma per tutte. Or questo non si può pensare altrimenti che a condizione che tutto ciò che dev' essere proposizione di una scienza qualunque sia già compreso in una proposizione qualunque della Dottrina della scienza, e sia quindi già esposto in questa nella sua forma conveniente. E questo ci apre una

facile via per ritornare al contenuto del principio fondamentale assolutamente primo della Dottrina della scienza, del quale noi ora possiamo dire qualcosa di più, che non potessimo prima.

Se si ammette che sapere con certezza non significa null'altro che avere intelligenza della inseparabilità di un contenuto determinato da una forma determinata (la qual cosa non può essere niente più che una spiegazione verbale, poichè una spiegazione reale *(Realerklärung)* del sapere è assolutamente impossibile): allora si può già ora a un dipresso comprendere in che modo, pel fatto che il principio fondamentale assolutamente primo di ogni sapere determina la sua forma semplicemente mercè il suo contenuto, ed il suo contenuto semplicemente mercè la sua forma, ad ogni contenuto del sapere possa essere determinata la sua forma; se, cioè, ogni possibile contenuto sia compreso nel contenuto del principio fondamentale. Quindi, se la nostra supposizione fosse giusta, e dovesse esserci un principio fondamentale assolutamente primo di ogni sapere, il contenuto di questo principio fondamentale dovrebbe esser tale da racchiudere in sè ogni possibile contenuto, ed esso stesso non essere compreso in niun altro. Esso sarebbe il contenuto semplicemente, il contenuto assoluto.

È facile osservare che, presupponendo la possibilità di tale Dottrina della scienza in generale, come in particolare la possibilità del suo principio fondamentale, vien sempre presupposto che nel sapere umano siavi realmente un sistema. E, se v'è tal sistema, allora si può dimostrare anche, indipendentemente dalla nostra definizione della Dottrina della scienza, che dev'esserci un tal principio fondamentale assolutamente primo.

E, se un sistema siffatto non c'è, allora non son pensabili che due casi. O non vi è in generale niente d'immediatamente certo; il nostro sapere forma parecchie o una sola serie infinita, nella quale ogni proposizione ha il suo fondamento in una superiore, e questa, a sua volta, in una superiore, e così via. Noi fabbrichiamo le nostre abitazioni sulla

terraferma, questa riposa sopra un elefante, questo sopra una tartaruga, questa — chi sa su che cosa, e così via all'infinito. — Se la cosa sta davvero in questi termini col nostro sapere, noi non possiamo certamente mutarla, ma allora non abbiamo neppure un saldo sapere: noi abbiamo forse indietreggiato fino a un certo anello della serie, e fino a questo abbiamo trovato tutto saldo; ma chi può garentirci che, se noi, per avventura, discendiamo anche più profondamente, non troviamo l'infondatezza di quel sapere e dovremo rinunziarci? La nostra certezza è ottenuta a forza di preghiere, e noi non possiamo mai esserne sicuri pel giorno seguente.

O — ch'è il secondo caso — il nostro sapere consiste bensì di serie finite, ma di parecchie serie; ogni serie si chiude in un principio fondamentale, il quale non è fondato da niun altro, ma solo da sè stesso; ma di tali principi fondamentali sonvene parecchi, i quali, poichè tutti si stabiliscono per sè stessi, ed ognuno affatto indipendentemente da tutti gli altri, non hanno fra loro niuna connessione, ma sono del tutto isolati. Vi sono, per così dire, parecchie verità innate in noi, che tutte sono egualmente innate, e della connessione delle quali noi non possiamo aspettarci niuna ulteriore intelligenza, poichè quella è posta al di fuori e al di sopra delle verità innate; oppure v'è una varietà di elementi semplici nelle cose al di fuori di noi, che ci è comunicata per mezzo dell'impressione, che queste fanno su di noi, ma nella connessione dei quali noi non possiamo penetrare, poichè, al di sopra di quel che v'è di più semplice nell'impressione, non può esservi nulla di ancora più semplice. — Se la cosa sta in questi termini; se il sapere umano in sè e per la sua natura è così frammentario, come il sapere reale di tanti uomini; se originariamente v'è nel nostro spirito una moltitudine di fili, i quali non si connettono fra di loro in nessun punto, nè possono essere connessi: allora, di bel nuovo, noi non siamo capaci di lottare contro la nostra natura; il nostro sapere è veramente sicuro, per quanto esso si estende; ma non *v'è* un *unico* sapere, bensì vi sono *molte* scienze. — La nostra dimora sarebbe allora veramente salda in piedi,

ma non sarebbe un solo edificio ben connesso, bensì un aggregato di camere, da niuna delle quali noi potremmo passare nell'altra; sarebbe una dimora, nella quale noi ci smarriremmo sempre, e dove non saremmo mai a casa nostra. Non vi sarebbe colà niuna luce, e, con tutte le nostre ricchezze, resteremmo poveri, perchè noi non potremmo mai calcolarle, mai considerarle come un tutto, e mai sapere che cosa propriamente possediamo; noi non potremmo mai impiegare una parte di esse al miglioramento del resto, poichè niuna parte avrebbe relazione al resto. Ancora di più, il nostro sapere non sarebbe mai completo; noi dovremmo quotidianamente aspettarci che una nuova verità innata si manifesti in noi, o che l'esperienza ci dia un nuovo elemento semplice. Noi dovremmo essere sempre pronti a fabbricarci in qualche luogo una nuova casupola. — Allora non sarebbe necessaria niuna universale Dottrina della scienza per istabilire altre scienze. Ognuna sarebbe fondata su sè stessa. Ci sarebbero così tante scienze, quanti singoli principi fondamentali immediatamente certi.

Ma, se non ci debbono essere per avventura solo uno o parecchi frammenti di un sistema, come nel primo caso, o parecchi sistemi, come nel secondo, ma un sistema compiuto ed unico nello spirito umano, allora dev'esserci un tal supremo e assolutamente primo principio fondamentale. E se da esso di per sè il nostro sapere si espande ancora in tante serie, da ognuna delle quali di nuovo procedono delle serie, e così via, tuttavia tutte queste serie debbono stringersi in un solo anello, il quale non è attaccato a nulla, ma per la sua propria forza mantiene sè stesso e l'intero sistema. — Noi abbiamo ora un globo terrestre, il quale si mantiene per la sua propria forza di gravità, e il punto medio del quale attrae con forza onnipotente tutto ciò che noi abbiamo edificato realmente nell'ámbito di esso e non per avventura nell'aria, e solo ciò che noi abbiamo edificato perpendicolarmente e non già obliquamente, e non un atomo di polvere si può strappare dalla sua sfera.

Se ci sia un tal sistema, e — ciò che ne è la condizione —

un tal principio fondamentale, su questo noi non possiamo decider nulla prima dell' indagine. Il principio fondamentale non si può dimostrare, e non soltanto come puro principio, ma neppure come principio fondamentale di ogni sapere. Ciò spetta alla ricerca. Troviamo una proposizione, che abbia le condizioni interne del principio fondamentale di ogni umano sapere, ed allora indaghiamo se essa abbia anche quelle esterne; se tutto ciò che noi sappiamo, o crediamo di sapere, si possa ricondurre ad essa. Se questo ci riesce, allora noi abbiamo dimostrato, mediante la reale esposizione della scienza, che questa esposizione era possibile, e che v' è un sistema dello spirito umano, di cui essa è la rappresentazione. Se questo non ci riesce, allora, o, in generale, un tal sistema non v' è, o siamo noi soltanto che non lo abbiamo scoperto, e dobbiamo lasciarne la scoperta a più fortunati successori. Affermare senz' altro che in generale non v' è, perchè noi non lo abbiamo trovato, è un' arroganza, confutar la quale è al di sotto della dignità di una seria considerazione.

SECONDA SEZIONE

Esame del concetto della Dottrina della scienza.

§ 3.

Io chiamo esaminare scientificamente un concetto — ed è chiaro che qui non può parlarsi di niun altro esame, che di questo supremo fra tutti gli esami — l' assegnare il posto di esso nel sistema delle umane scienze in generale, cioè il mostrare qual concetto gli determini il suo posto, ed a quale altro esso lo determini a sua volta. Ma il concetto della Dottrina della scienza in generale può tanto poco avere un posto nel sistema di tutte le scienze, quanto quello del sapere in sè: piuttosto esso stesso è il luogo di tutti i concetti scientifici, e assegna loro i loro posti in sè stesso e da sè

stesso. È chiaro che qui si parla soltanto di un esame ipotetico, cioè la questione è la seguente. Supposto che ci siano già delle scienze, e che in esse sia verità (cosa che, prima dell'universale Dottrina della scienza, non si può punto sapere in anticipazione), in quale relazione sta con queste scienze la Dottrina della scienza, che dobbiamo esporre?

Anche a questa questione v'è già la risposta, mediante il semplice concetto della Dottrina della scienza. Le scienze sono alla Dottrina della scienza nella relazione di ciò che è fondato al suo fondamento, non sono esse che assegnano a quella il suo posto, ma è quella che assegna ad esse tutte il loro posto in sè stessa[1] e da sè stessa. Perciò noi qui abbiamo da fare soltanto con un maggiore sviluppo di questa risposta.

1. La Dottrina della scienza dovrebbe essere una scienza di tutte le scienze. Di qui sorge innanzi tutto la questione: come può essa garentire di fondare non soltanto tutte le scienze finora conosciute e ritrovate, ma anche tutte quelle ritrovabili e possibili, e di aver completamente esaurito l'intero dominio del sapere umano? [Questo contro Enesidemo. *Aggiunta marginale dell'autore*].

2. Essa dovrebbe dare, per questo riguardo, a tutte le scienze i loro principi fondamentali. Tutte le proposizioni, perciò, le quali in una qualunque scienza particolare sono principi fondamentali, sono in pari tempo anche proposizioni indigene della Dottrina della scienza; una sola e medesima proposizione dev'essere considerata da due punti di vista: come una proposizione compresa nella Dottrina della scienza, e come un principio fondamentale, che sta al vertice di una scienza particolare. La Dottrina della scienza trae illazioni da quella proposizione, come da una proposizione in lei compresa; e la scienza particolare argomenta dalla stessa proposizione, come dal suo principio fondamentale. Quindi, o in

[1] non propriamente nella Dottrina della scienza, ma tuttavia nel sistema del sapere, di cui essa dev'essere un'immagine. *(Aggiunta marginale dell'Autore)*.

entrambe le scienze segue lo stesso; e tutte le scienze particolari sono comprese nella Dottrina della scienza, non soltanto pel loro principio fondamentale, ma anche per i loro principi derivati; e non vi sono affatto scienze particolari, ma soltanto parti di una sola e medesima Dottrina della scienza: oppure in entrambe le scienze s'inferisce in differente modo, e neppur ciò è possibile, poichè la Dottrina della scienza deve dare a tutte le scienze la sua forma: oppure ad una proposizione della semplice Dottrina della scienza deve accedere ancora qualche cosa, che certamente non può essere mutuata altronde che dalla Dottrina della scienza, affinchè quella proposizione possa divenire principio fondamentale di una scienza particolare. E sorge la domanda: quale è l'elemento sopravveniente, o — poichè questo elemento sopravveniente opera esso la distinzione — quale è il limite determinato fra la Dottrina della scienza in generale ed ogni scienza particolare?

3. La Dottrina della scienza dovrebbe, inoltre, nello stesso riguardo, determinare a tutte le scienze la loro forma. Come ciò possa aver luogo, è stato mostrato già sopra. Ma ci si para dinanzi un'altra scienza, sotto il nome di Logica, che ha le stesse pretensioni. Tra le due bisogna risolversi, bisogna indagare in quale relazione la Dottrina della scienza stia con la Logica.

4. La Dottrina della scienza è essa stessa una scienza, e che cosa essa abbia da fare in questo riguardo fu determinato più su. Ma, in quanto essa è pura scienza, un sapere, nel significato formale, essa è scienza di un q u a l c o s a; essa ha un oggetto, e da ciò che precede risulta chiaro che quest'oggetto non è altro che il sistema del sapere umano in generale [1]. Sorge la questione: in quale relazione la scienza, come scienza, sta al suo oggetto, come tale?

---

[1] Poichè 1°: essa domanda com'è possibile la scienza in generale? 2° essa pretende di esaurire l'umano sapere, edificato su di un unico principio generale. *(Aggiunta marginale dell'autore).*

§ 4.

Fino a che punto la Dottrina della scienza può essere sicura di aver esaurito l'umano sapere in generale?

Il sapere umano fino ad oggi vero o immaginato non è il sapere umano in generale. Posto che un filosofo avesse realmente abbracciato il primo, e, mediante una completa induzione, potesse portare la prova che esso è compreso nel suo sistema, egli, con ciò, non avrebbe dato ancora di gran lunga niuna soddisfazione al cómpito della filosofia in generale: poichè, come potrebbe egli dimostrare, mediante la sua induzione dall'esperienza attuale, che anche nell'avvenire non possa essere fatta niuna scoperta, che non rientri nel suo sistema? — Non più fondata sarebbe la scappatoia che egli, per avventura, ha voluto esaurire soltanto il sapere possibile nella sfera presente dell'umana esistenza; poichè, se la sua filosofia vale soltanto per questa sfera, egli non ne conosce niun'altra possibile, non conosce perciò neppure i limiti di quella, che dev'essere esaurita dalla sua filosofia; egli ha tirato arbitrariamente un limite, la cui validità egli non può dimostrare che per mezzo dell'esperienza attuale, limite che potrebbe essere sempre contraddetto da una futura esperienza, anche nell'interno della sua pretesa sfera. Il sapere umano in generale dev'essere esaurito, cioè si deve determinare incondizionatamente e assolutamente che cosa l'uomo possa sapere, non soltanto nell'attuale grado della sua esistenza, ma in tutti i possibili e pensabili gradi di essa [1].

---

[1] Per una possibile obbiezione, che però soltanto un filosofo popolare potrebbe fare! *(Aggiunta della prima ed.)*. — I problemi propri dello spirito umano sono certamente, tanto per il loro numero, quanto per la loro estensione, infiniti; la loro soluzione sarebbe possibile solo mercè una compiuta approssimazione all'infinito, la quale in sè è impossibile: ma essi sono tali, solo perchè son dati come infiniti. Essi sono raggi in numero infinito di un circolo infinito, di cui è dato il centro; ed appena il centro è dato, sono dati anche tutto il circolo infinito ed

Ciò è possibile soltanto alle seguenti condizioni: in primo luogo, che si possa mostrare che il principio fondamentale esposto sia esaurito; e poi, che niun altro principio fondamentale sia possibile che quello esposto.

Un principio fondamentale è esaurito, quando un sistema compiuto è edificato su di esso, cioè quando il principio fondamentale conduce necessariamente a tutte le proposizioni esposte, e tutte le proposizioni esposte riconducono necessariamente ad esso. Se niuna proposizione si presenta in tutto il sistema, la quale possa esser vera quando il principio fondamentale è falso, — o falsa, quando il principio fondamentale è vero, allora questa è la dimostrazione negativa, che niuna proposizione in più è stata accolta nel sistema; poichè quella, che non appartenesse al sistema, potrebbe esser vera, se il principio fondamentale fosse falso, — o falsa, se anche il principio fondamentale fosse vero. Se il principio fondamentale è dato, allora tutte le proposizioni debbono essere date; in esso e da esso è data ogni singola (particolare: *Agg. marg. dell'autore*) proposizione. Da ciò che noi sopra abbiamo detto sulla concatenazione delle singole proposizioni nella Dottrina della scienza risulta chiaro che quella scienza porta in sè stessa e da sè stessa l'indicata prova negativa. Per mezzo della quale è dimostrato che la scienza in generale è sistematica, che tutte le sue parti si connettono in un unico principio fondamentale. — La scienza è un sistema, ossia

i raggi infinitamente molteplici di esso. Un'estremità di questi è certamente nell'infinito; ma l'altra è nel centro, e questo è comune a tutti. Il centro è dato; la direzione delle linee è anche data, poichè debbono essere linee rette: quindi, tutti i raggi sono dati. (Alcuni raggi tra l'infinito numero di essi, mediante una continua evoluzione della nostra originaria limitatezza, vengono determinati come realmente da tirarsi; ma non vengono dati; dati erano essi in pari tempo col centro). Il sapere umano è, dal punto di vista dei gradi, infinito, ma, dal punto di vista della specie, è pienamente determinato dalle sue leggi, e si può completamente esaurire. I problemi son là, e debbono essere esauriti; ma essi non sono risoluti, nè possono essere risoluti. *(Aggiunta marginale dell'autore).*

essa è completa, quando niun' altra proposizione può più esserne inferita: e ciò dà la dimostrazione positiva che niuna proposizione in meno [1] è stata accolta nel sistema. La questione è questa: quando e sotto quali condizioni nessuna proposizione può essere ulteriormente dedotta; poichè è chiaro chè la nota semplicemente relativa e negativa « io non veggo che altro possa dedursene » non dimostra nulla. Potrebbe bene dopo di me venire un altro, il quale vedesse qualcosa colà, dove io non vidi nulla. Noi abbiamo bisogno di una nota positiva, come prova che assolutamente e incondizionatamente null' altro può essere dedotto; e questa nota non potrebbe essere se non questa, che il principio fondamentale stesso, dal quale noi siamo partiti, sia in pari tempo anche l' ultimo risultato. Poichè sarebbe chiaro che noi non potremmo procedere oltre senza fare ancora una volta la via, che già una volta abbiamo fatta. — Nella prossima esposizione della scienza si mostrerà che essa compie realmente questo corso circolare, e lascia il ricercatore proprio nel punto, dal quale essa partì con lui; e che essa, quindi, porta di bel nuovo in sè stessa e da sè stessa la seconda dimostrazione positiva [2].

Ma, se anche il principio fondamentale posto è esaurito, e sopra di esso è edificato un completo sistema, da ciò non segue ancora punto che, pel fatto che esso è esaurito, sia esaurito il sapere umano in generale, se non si presuppone già ciò che dovrebbe essere dimostrato, che, cioè, quel principio fondamentale è il principio fondamentale del sapere umano in generale. A quel compiuto sistema non può certamente essere fatta nessuna aggiunta e nessuna diminuzione; ma che cosa

---

[1] In più *(prima edizione)*.

[2] La Dottrina della scienza ha quindi assoluta totalità. In essa, uno conduce a tutto o tutto ad uno. Essa è però l' unica scienza che può essere compiuta; perciò la compiutezza è il suo carattere distintivo. Tutte le altre scienze sono infinite, o non possono mai essere compiute; poichè esse non rifluiscono di nuovo al loro principio fondamentale. La dottrina della scienza dove dimostrare questo per tutte, e darne la ragione. *(Aggiunta marginale dell'autore)*.

impedisce adunque che nel futuro, se anche fino ad ora non dovesse mostrarsi di ciò nessuna traccia, per l'accresciuta esperienza possano per avventura giungere all'umana coscienza principi, i quali non si fondano su quel principio fondamentale, i quali, dunque, presuppongono uno o parecchi altri principi fondamentali: breve, perchè, accanto a quel compiuto sistema, non dovrebbero poter sorgere anche uno o parecchi altri sistemi nello spirito umano? Essi certamente non avrebbero nè con quel primo, nè fra loro stessi la più piccola connessione, il più piccolo punto comune: ma essi non debbono neppure averne, se non formano un solo, ma parecchi sistemi. Adunque, per mostrare in modo soddisfacente l'impossibilità di tali nuove scoperte, dovrebbe essere dimostrato che soltanto un unico sistema può esservi nell'umano sapere. — Poichè questa proposizione che tutto l'umano sapere forma soltanto un unico sapere, in sè stesso coerente, dovrebbe essere essa stessa una parte dell'umano sapere, così su nient'altro essa potrebbe fondarsi, che sul principio posto come principio fondamentale di tutto l'umano sapere, nè altrimenti essere dimostrata che da questo. Ora, con ciò sarebbe, almeno provvisoriamente, guadagnato questo, che un altro principio fondamentale, il quale un giorno giungesse per avventura alla umana coscienza, dovrebbe essere, non soltanto a l t r o e d i v e r s o dall'esposto principio fondamentale, ma anche, per ciò che riguarda la forma, opposto ad esso. Poichè, come sopra abbiamo supposto, nell'esposto principio fondamentale dovrebbe essere compreso il principio che nell'umano sapere v'è un unico sistema. Ora, ogni proposizione, che non dovesse appartenere a quest'unico sistema, non soltanto sarebbe distinta da questo sistema, ma, in quanto questo sistema dovesse essere l'unico possibile, lo contraddirebbe addirittura già col semplice fatto della sua esistenza. Essa contraddirebbe a quel dedotto principio dell'unità del sistema, e — poichè t u t t i i principi di quel sistema si connettono tra loro inscindibilmente, se uno qualunque è vero, necessariamente tutti debbono essere veri; se uno qualunque è falso, necessariamente tutti debbono essere falsi — contrad-

direbbe altresì ad ogni principio di esso, e in particolare anche al principio fondamentale.

Supposto che anche questa proposizione estranea fosse fondata nella coscienza sistematicamente nella maniera su descritta, allora il sistema, al quale essa appartenesse, pel fatto della contraddizione semplicemente formale della sua esistenza, dovrebbe contraddire anche materialmente a tutto il primo sistema, e riposare sopra un principio fondamentale addirittura opposto al primo principio fondamentale; cosicchè, se il primo, per esempio, fosse: Io sono Io, — il secondo dovrebbe essere: Io sono Non-Io.

Da questa contraddizione non si può e non si deve ora inferire senz'altro l'impossibilità di tale secondo principio fondamentale.

Se nel primo principio fondamentale è compresa la proposizione: «il sistema dell'umano sapere è unico», allora certamente v'è compresa anche questa: «che a quell'unico sistema nulla debba contraddire»; ma entrambe le proposizioni non sono che deduzioni da quel primo principio istesso, ed appena s'ammette l'assoluta validità di tutto ciò che deriva da esso, s'ammette anche già che esso è principio fondamentale assolutamente primo ed unico, e signoreggia assolutamente nell'umano sapere. Adunque, v'è qui un circolo, dal quale lo spirito umano non può mai uscire; e si fa benissimo a concedere determinatamente questo circolo, perchè non si cada un giorno, per avventura, nell'imbarazzo all'inattesa scoperta di esso. Esso è il seguente. Se il principio X è primo, supremo ed assoluto principio fondamentale dell'umano sapere, allora nell'umano sapere v'è un unico sistema, poichè quest'ultima affermazione deriva dal principio X. Poichè ora nell'umano sapere non può esservi se non un sol sistema, allora il principio X, che realmente (in conformità della esposta scienza) fonda un sistema, è principio fondamentale dell'umano sapere in generale, ed il sistema su di esso stabilito è quell'unico sistema dell'umano sapere.

Non si ha ora ragione di esser sorpresi di questo circolo. Desiderare che esso sia tolto, significa desiderare che l'umano

sapere sia affatto privo di fondamento, che esso non debba dare proprio nulla di assolutamente certo, ma che tutto l'umano sapere debba essere solo condizionato, e che niun principio debba valere in sè, ma ognuno solo sotto la condizione che quel principio, dal quale esso procede, abbia valore; in una parola, significa affermare che non v'è in generale nessuna verità immediata, ma soltanto mediata — e senza qualcosa, da cui essa sia mediata. Chi ci trova piacere, può sempre ricercare che cosa egli saprebbe se il suo Io non fosse Io, cioè se egli non esistesse e non potesse distinguere un Non-Io dal suo Io.

§ 5.

Che cosa è il limite, che separa l'universale Dottrina della scienza dalla scienza particolare, da essa fondata?

Noi trovammo sopra (§ 3°) che un solo e medesimo principio non può essere, nell'identico riguardo, un principio della universale Dottrina della scienza ed un principio fondamentale di una qualunque scienza particolare; ma che, per avventura, doveva aggiungervisi ancora qualcosa, perchè esso potesse essere quest'ultimo. — Ciò che deve aggiungersi non può essere mutuato altronde che dalla universale Dottrina della scienza, poichè in essa è compreso tutto il possibile sapere umano; ma esso non deve colà esser compreso proprio nella proposizione, che ora, mediante l'aggiunzione di quello, dev'essere innalzata a principio fondamentale di una scienza particolare; chè altrimenti essa, già colà, sarebbe principio fondamentale, e noi non avremmo niun limite tra la scienza particolare e le parti della universale Dottrina della scienza. Dev'esserci perciò, per avventura, una singola proposizione della Dottrina della scienza, che viene unita con la proposizione, che deve divenire principio fondamentale. Poichè noi qui non abbiamo da rispondere ad un'obbiezione immediata

risultante dal concetto della Dottrina della scienza stessa, ma ad un'obbiezione sorgente dalla supposizione che, al di fuori di essa, vi siano realmente ancora altre scienze da essa separate, così non possiamo rispondervi altrimenti che, di bel nuovo, per mezzo di una supposizione; ed abbiamo pel momento fatto abbastanza, se mostriamo soltanto una qualunque possibilità della richiesta delimitazione. Che essa dia il vero limite, — benchè potrebbe bene essere questo il caso —, non possiamo e non dobbiamo qui dimostrarlo.

Si ponga perciò che la Dottrina della scienza comprenda tutte quelle determinate azioni dello spirito umano, che esso compie — sia ora condizionatamente o incondizionatamente — a forza e necessariamente; essa ponga però, come supremo principio esplicativo di quelle azioni necessarie in generale, una facoltà dello spirito di determinarsi all'azione in generale assolutamente senza coazione e necessitazione; così, per mezzo della Dottrina della scienza, sarebbe dato un agire necessario ed un agire non necessario o libero. Le azioni dello spirito umano, in quanto esso necessariamente agisce, sarebbero determinate da essa, ma non in quanto esso agisce liberamente. — Si ponga inoltre: se anche le azioni libere, per una ragione qualunque, dovessero essere determinate, ciò non potrebbe aver luogo nella Dottrina della scienza, ma dovrebbe tuttavia aver luogo, poichè è di determinazione che si parla, in scienze, e, quindi, in scienze particolari. L'oggetto di queste azioni libere non potrebbe ora essere altro che il necessario, dato dalla Dottrina della scienza in generale, poichè nulla esiste, che essa non avesse dato, ed essa ovunque nient'altro dà che il necessario. Perciò, nel principio fondamentale di una scienza particolare dovrebbe essere determinata un'azione, che la Dottrina della scienza avesse lasciata libera: la Dottrina della scienza darebbe al principio fondamentale la necessità e la libertà in generale; la scienza particolare, invece, darebbe alla libertà la sua determinazione; e così sarebbe trovata la precisa linea di confine, e, tostochè una azione, in sè libera, ottenesse una direzione determinata, noi passeremmo dal dominio della universale Dottrina della

scienza nel campo di una scienza particolare. Mi spiego meglio per mezzo di due esempi.

La Dottrina della scienza dà come necessario lo spazio, ed il punto come assoluto limite; ma essa lascia all'immaginazione la completa libertà di porre il punto dove le piaccia. Tostochè questa libertà è determinata, per esempio a muoverlo alla delimitazione dello spazio illimitato, e così a trarre una linea [1], noi non siamo più nel dominio della Dottrina della scienza, ma sul terreno di una scienza particolare, che chiamasi Geometria.

Il problema in generale di limitare lo spazio secondo una regola, ossia la costruzione in esso, è il principio fondamentale della Geometria, la quale è perciò nettamente distinta dalla Dottrina della scienza.

Dalla Dottrina della scienza sono date come necessarie una natura, che, e per il suo essere e per le sue determinazioni, deve considerarsi come indipendente da noi [2], e le leggi, secondo le quali essa può e deve essere osservata [3]: ma la fa-

[1] Una domanda ai matematici! — Il concetto di retta non è compreso già nel concetto di linea? Vi sono altre linee che rette? o la così detta linea curva è qualche altra cosa che una fila di punti infinitamente molteplici ed infinitamente vicini? L'origine di essa, come linea di confino dello spazio infinito (dall'Io, come centro, sono tirati raggi infiniti in numero infinito, cui però la nostra limitata immaginazione deve tuttavia porre un termine; questi punti terminali, pensati come una sol cosa, sono l'originaria circonferenza), sembra portarmi garanzia di ciò; e divien chiaro perciò che, e perchè, il problema di misurarla mediante una linea retta è infinito, e solo in una completa approssimazione all'infinito potrebbe essere condotto a compimento. — Egualmente risulta chiaro da ciò perchè la linea retta non si può definire. *(Osservazione della prima edizione).*

[2] Non-Io *(prima edizione).*

[3] Per quanto strano ciò possa sembrare a qualche naturalista, sarà mostrato tuttavia a suo tempo potersi provare rigorosamente: che egli stesso ha prima deposto nella natura le leggi naturali, che egli crede di apprendere da essa con l'osservazione, e che esse, la più piccola come la più grande, la struttura del più meschino stelo d'erba come il movimento dei corpi celesti, si possono dedurre, anche prima di ogni osservazione, dal principio fondamentale di tutto l'umano sapere. È vero

coltà del giudizio conserva, con tutto ciò, la sua completa libertà di applicare o no in generale queste leggi: o, nella molteplicità, tanto delle leggi, quanto degli oggetti, di applicare la legge che vuole a quell'oggetto che le piace: per esempio, di considerare il corpo umano come materia grezza, od organizzata, o come vivente di vita animale. Ma, tostochè la facoltà del giudizio riceve il cómpito di osservare un oggetto determinato secondo una legge determinata [1], per vedere se ed in quanto esso concordi con questa, essa non è più libera, ma soggetta a una regola; e noi perciò non siamo più nella Dottrina della scienza, ma nel campo di un'altra scienza, che si chiama la Scienza naturale. Il cómpito in generale di racchiudere ogni oggetto, dato nell'esperienza, in ogni legge di natura, data nel nostro spirito, è il principio fondamentale della Scienza naturale: essa consiste generalmente in esperimenti (non però nel passivo atteggiamento verso le irregolari impressioni della natura su di noi), che ci proponiamo arbitrariamente, ed a cui la natura può corrispondere o no: e con ciò è, dunque, abbastanza distinta in generale la Scienza naturale dalla Dottrina della scienza.

Adunque, si vede già qui — cosa che noi ricordiamo solo di sfuggita — perchè solo la Dottrina della scienza avrà assoluta totalità, laddove tutte le scienze particolari saranno in-

---

che niuna legge di natura, ed in generale niuna legge, viene alla coscienza, se non è dato un oggetto, al quale essa può essere applicata; è vero che non tutti gli oggetti necessariamente, e non tutti nello stesso grado, debbano per ciò concordare; è vero che nessun oggetto particolare concorda del tutto e completamente con esse, nè può concordare: ma, appunto per questo, è vero che noi non le impariamo con l'osservazione, bensì che esse sono a fondamento di ogni osservazione, e non sono tanto leggi per la natura indipendente da noi, quanto leggi per noi stessi sul modo come dobbiamo osservare la natura. *(Osservazione alla prima edizione).*

[1] Per esempio, se la vita animale si possa spiegare col puramente inorganico; se, per avventura, la cristallizzazione sia il passaggio dalla combinazione chimica all'organizzazione; se la forza magnetica ed elettrica siano essenzialmente identiche o distinte, o così via. *(Aggiunta marginale dell'autore).*

finite. La Dottrina della scienza comprende solo il necessario; se questo è necessario in ogni rispetto, allora è tale anche in riguardo della quantità, cioè esso è necessariamente limitato. Tutte le altre scienze vanno verso la libertà, tanto quelle del nostro spirito, quanto quelle della natura, ch' è da noi affatto indipendente. Se questa dev' essere una reale libertà, e se essa non deve assolutamente soggiacere a niuna legge, allora non si può neppure prescriverle niun circolo di azione, cosa che dovrebbe aver luogo proprio per mezzo d' una legge. Il suo circolo d' azione è perciò infinito. — Da una Dottrina della scienza esauriente non si ha, dunque, da temere niun pericolo per la perfettibilità, progrediente all' infinito, dello spirito umano; questa non è perciò punto soppressa, ma piuttosto messa affatto al sicuro e fuori dubbio, e le è assegnato un cómpito, cui essa non può dar fine per tutta l' eternità.

§ 6.

In quale relazione l'universale Dottrina della scienza sta in particolare con la Logica?

La Dottrina della scienza deve porre la forma per tutte le scienze possibili. — Secondo l'opinione comune, nella quale può bene esservi qualcosa di vero, la Logica fa lo stesso. In quale relazione stanno queste due scienze, ed in qual relazione stanno esse in particolare in riguardo di quell' ufficio, che entrambe si attribuiscono?

Tostochè ci si ricordi, che la Logica deve dare a tutte le scienze possibili puramente e semplicemente la forma, e la Dottrina della scienza, invece, non soltanto la forma, ma anche il contenuto, allora è aperta una facile via per penetrare in questa importantissima ricerca. Nella Dottrina della scienza la forma non è mai separata dal contenuto o il contenuto dalla forma; in ognuna delle sue proposizioni, entrambi sono riuniti nel modo più intimo. Se nelle proposizioni della

Logica deve esser compresa la semplice forma delle scienze possibili, ma non il contenuto, allora esse non sono in pari tempo proposizioni della Dottrina della scienza, ma sono distinte da queste; e, per conseguenza, anche tutta la scienza non è nè la Dottrina della scienza istessa, nè, per avventura, una parte di essa; essa, in generale, non è una scienza filosofica, per quanto strano ciò possa anche apparire ad ognuno, data la presente organizzazione della filosofia, ma è una scienza a sè, separata; col che, tuttavia, non s'intende affatto portare niun pregiudizio alla sua dignità.

Se essa è tale, deve allora potersi mostrare una determinazione della libertà, con la quale il procedimento scientifico passi dal dominio della Dottrina della scienza a quello della Logica, e nella quale, per conseguenza, siavi il limite fra le due scienze. È, del resto, anche facile mostrare tale determinazione della libertà. Nella Dottrina della scienza, infatti, contenuto e forma sono necessariamente uniti. La logica deve esporre la semplice forma, separata dal contenuto; questa separazione, poichè essa non è originaria, non può aver luogo che per mezzo della libertà. La libera scissione della nuda forma dal contenuto sarebbe, quindi, ciò, per cui una Logica sarebbe effettuata. Si chiama astrazione tale separazione; e perciò l'essenza della Logica consiste nell'astrazione da tutto il contenuto della Dottrina della scienza.

In questo modo, le proposizioni della Logica sarebbero soltanto forma, il che è impossibile; poichè è nella natura del concetto della proposizione in generale ch'essa abbia entrambi, e contenuto e forma (§ 1). Quindi ciò, che nella Dottrina della scienza è pura forma, dovrebbe essere nella Logica contenuto, e questo contenuto otterrebbe di bel nuovo la forma universale della Dottrina della scienza, forma che però qui sarebbe pensata determinatamente come forma di una proposizione logica. Questa seconda azione della libertà, per cui la forma (in generale, *Aggiunta marginale dell'autore*) diventa il suo proprio contenuto [1] e ritorna in sè stessa, chiamasi

[1] diventa forma della forma, come del suo contenuto *(prima ed.)*.

Riflessione. Non è possibile astrazione senza riflessione; nè riflessione senza astrazione. Le due azioni, pensate separatamente l'una dall'altra, ed ognuna per sè considerata, sono azioni della libertà; se proprio in questa scissione entrambe sono riferite l'una all'altra, allora solo a condizione della prima la seconda è necessaria; ma, per il pensiero sintetico, entrambe sono una sola e medesima azione, considerata da due lati.

Di qui si vede la precisa relazione della Logica alla Dottrina della scienza. Non la prima è il fondamento dell'ultima, bensì l'ultima è il fondamento della prima: la Dottrina della scienza non può assolutamente essere dimostrata dalla Logica, e non le si può premettere come valevole nessun particolare principio logico, neppure quello di contraddizione; per contrario, ogni proposizione logica, e tutta la Logica dev'essere dimostrata dalla Dottrina della scienza; — deve mostrarsi che le forme esposte nell'ultima sono realmente forme di un certo contenuto nella Dottrina della scienza. Quindi la Logica mutua la sua validità dalla Dottrina della scienza, e non già la Dottrina della scienza la sua dalla Logica.

Inoltre, non la Dottrina della scienza è condizionata e determinata dalla Logica, ma la Logica dalla Dottrina della scienza. La Dottrina della scienza non riceve già dalla Logica la sua forma, ma essa l'ha in sè stessa, e l'espone solo per la possibile astrazione a opera della libertà. Al contrario, invece, la Dottrina della scienza condiziona la validità ed applicabilità dei principi logici. Le forme, che quest'ultima pone, non possono, nell'occupazione ordinaria del pensiero e nelle scienze particolari, essere applicate a nessun altro contenuto che a quello, che esse già comprendono in sè nella Dottrina della scienza — non necessariamente a tutto il contenuto, che esse colà comprendono in sè, poichè allora non sorgerebbe niuna scienza particolare, ma sarebbero ripetute soltanto parti della Dottrina della scienza; ma tuttavia necessariamente ad una parte di esso, ad un contenuto compreso in e con quel contenuto. Fuori di quella condizione, la scienza particolare, recata ad effetto con tal pro-

cedimento, è un castello in aria, per quanto logicamente giusta possa pure essere la deduzione in essa operata [1].

Finalmente, la Dottrina della scienza è necessaria, — non proprio come scienza chiaramente pensata, sistematicamente esposta, ma tuttavia come disposizione naturale; — la Logica, invece, è un artificiale prodotto dello spirito umano nella sua libertà. Senza la prima, niun sapere e niuna scienza in generale sarebbero possibili; senza l'ultima, tutte le scienze avrebbero soltanto sofferto un ritardo nell'essere realizzate. La prima è la condizione esclusiva di ogni scienza; l'ultima è un'invenzione assai benefica per assicurare e facilitare il progresso delle scienze.

Io propongo in esempi ciò che qui è stato sistematicamente dedotto:

$A = A$ è, senza dubbio, un principio logicamente giusto; e, in quanto esso è tale, il suo significato è questo: se *(wenn)* A è posto, allora *(so)* A è posto. Di qui sorgono le due domande: È, dunque, A posto? — ed in quanto, e perchè A è posto, se esso è posto — ovvero, come in generale si connettono quel se *(wenn)* e questo allora *(so)*?

Ponete che A, nella proposizione precedente, significhi Io, ed abbia quindi il suo contenuto determinato; allora quella proposizione significherebbe innanzi tutto: Io sono Io; o: se io sono posto, sono posto. Ma, perchè il soggetto della proposizione è il soggetto assoluto, il soggetto senz'altro, così, in quest'unico caso, insieme con la forma della proposizione, è posto in pari tempo il suo intimo contenuto: Io sono posto, perchè mi sono posto. Io sono perchè sono. — La Logica, dunque, dice: Se A è, è A; la Dottrina della scienza: Perchè A (questo determinato $A =$ Io) è, è A. E così, alla domanda: È, dunque, A (questo determinato A) posto? la risposta sarebbe questa: Esso è posto, perchè è posto. Esso è posto incondizionatamente e assolutamente.

---

[1] Così i sistemi dogmatici prekantiani, i quali ponevano un falso concetto della cosa. *(Aggiunta marginale dell'autore).*

Ponete che *A*, nella precedente proposizione, non significhi l'Io, ma un'altra cosa qualunque; allora, da quanto sopra si è detto, si può comprendere la condizione, sotto la quale si può dire: *A* è posto. — Infatti, la proposizione: *A* = *A* vale originariamente solo dell'Io; essa è tratta dal principio della Dottrina della scienza: Io sono Io; ogni contenuto, adunque, cui essa deve applicarsi, deve trovarsi nell'Io ed essere compreso sotto di lui. Niun *A* può quindi essere altra cosa che un *A* posto nell'Io; ed allora la proposizione suonerebbe così: Ciò che nell'Io è posto, è posto; se *A* è posto nell'Io, allora esso è posto (in quanto, cioè, esso è posto come possibile, reale o necessario); e così essa è inconfutabilmente vera, se l'Io dev'essere Io. — Se inoltre l'Io è posto, perchè è posto, allora tutto ciò che nell'Io è posto, è posto, perchè è posto; e, se *A* è qualcosa posto nell'Io, allora esso è posto, se è posto; ed anche alla seconda domanda è data una risposta.

§ 7.

In quale relazione la Dottrina della scienza, come scienza, sta con il suo oggetto? [1]

Ogni proposizione della Dottrina della scienza ha forma e contenuto: si sa qualcosa; e v'è qualcosa, di cui si sa. Or però la Dottrina della scienza è bene anch'essa la scienza di qualcosa; ma non questo qualcosa istesso. Perciò. essa sarebbe in generale, con tutte le sue proposizioni, forma di un certo contenuto, esistente prima di lei. In qual relazione sta essa con questo contenuto, e che cosa deriva da questa relazione?

L'oggetto della Dottrina della scienza è, dopo tutto, il sistema dell'umano sapere. Questo esiste indipendentemente

[1] È da notare che finora si è fatta piena astrazione da questa questione, e che quindi tutto ciò che precede devesi modificare secondo la risposta, che le si dà. *(Aggiunta marginale dell'autore).*

dalla scienza di esso, ma da questa è posto in forma sistematica. Che cosa è ora questa nuova forma; come è essa distinta dalla forma, che deve esistere già prima della scienza; e come, in generale, la scienza è distinta dal suo oggetto?

Ciò che esiste indipendentemente dalla scienza nello spirito umano, noi possiamo anche chiamarlo le azioni di questo. Queste sono quel ciò (*was*) che esiste; esse accadono in una certa determinata maniera; per mezzo di questa determinata maniera, l'una si distingue dall'altra; e questo è il come (*wie*). Nello spirito umano esistono, dunque, originariamente, già prima del nostro sapere, contenuto e forma, ed entrambi sono inscindibilmente congiunti; ogni azione accade in una maniera determinata secondo una legge, e questa legge determina l'azione. Se tutte queste azioni si connettono fra di loro ed obbediscono a leggi universali, particolari e singolari, per gli eventuali osservatori esiste anche un sistema.

Ma non è affatto necessario che queste azioni si presentino nel nostro spirito realmente, secondo il processo di tempo, l'una dopo l'altra, in quella forma sistematica, nella quale esse saranno dedotte come dipendenti l'una dall'altra; e che, per avventura, si presentino prima quella, che comprende tutte sotto di sè, e dà la legge suprema e più universale, poi quella, che comprende sotto di sè un minor contenuto, e così via; inoltre, non ne segue neppur affatto, che esse debbano tutte presentarsi pure e senza mescolanza, così che parecchie, che un eventuale osservatore dovesse ben distinguere, non potessero apparire come una sola. Per esempio, se la suprema azione dell'intelligenza è quella di porre sè stessa, non è però affatto necessario che questa azione sia la prima nel tempo a venire a chiara coscienza; ed egualmente non è neppure necessario che essa venga mai pura alla coscienza, che l'intelligenza sia mai capace di pensare semplicemente: Io sono, senza pensare in pari tempo qualche altra cosa, che non è sè stessa.

Qui v'è ora tutta la materia di una possibile Dottrina della scienza, ma non questa scienza istessa. Per realizzarla,

vi si richiede ancora un' azione dello spirito umano, non compresa fra tutte quelle azioni; e cioè quella di sollevare alla coscienza la sua maniera d'azione in generale Poichè essa non deve essere compresa tra quelle azioni, che sono tutte necessarie, e quelle necessarie sono tutte, così dev' essere un'azione della libertà.

La Dottrina della scienza sorge dunque, in quanto essa dev' essere una scienza sistematica, proprio come tutte le scienze possibili, in quanto esse debbono essere sistematiche, mediante una determinazione della libertà; la quale ultima, qui, in particolare, è destinata a sollevare alla coscienza il modo d'azione dell' intelligenza in generale; e la Dottrina della scienza è distinta dalle altre scienze solo per questo, che l' oggetto di queste ultime è anch' esso un' azione libera, laddove l' oggetto della prima sono le azioni necessarie.

Per mezzo di questa libera azione, qualcosa, che già in sè è forma, l'azione necessaria dell' intelligenza, è ora ammesso come contenuto in una nuova forma, la forma del sapere o della coscienza in generale, e perciò quell' azione è un' azione della riflessione. Quelle azioni necessarie sono separate dalla serie, nella quale esse, per avventura, possono presentarsi in sè, e sono esposte pure da ogni mescolanza; quindi, quell' azione è anche un' azione dell' astrazione. È impossibile riflettere senza avere astratto.

La forma della coscienza, in cui deve essere accolto il necessario modo d' azione dell' intelligenza in generale, appartiene, senza dubbio, anch' essa ai necessarii modi d' azione della coscienza; il suo modo d' azione è accolto in essa, senza dubbio, proprio nella stessa guisa che tutto ciò, che vi è accolto; non ci sarebbe, dunque, in sè niuna difficoltà di rispondere alla domanda: donde, dunque, dovrebbe venire questa forma per una possibile Dottrina della scienza? Ma, se si fa a meno della questione sulla forma, l' intiera difficoltà cade allora nella questione sulla materia. — Se il necessario modo d' azione dell' intelligenza in sè dev' essere ammesso nella forma della coscienza, allora esso dovrebbe di già come tale essere conosciuto, dovrebbe, quindi, essere di già accolto in questa forma; e noi saremmo chiusi in un circolo.

Questo modo d'azione, in generale, dev'essere separato, secondo quanto sopra abbiamo detto, mercè un'astrazione riflettente, da tutto ciò che non è esso. Quest'astrazione ha luogo mediante la libertà, e la filosofante facoltà del giudizio non è affatto guidata in essa da una coazione cieca. Tutta la difficoltà è, dunque, compresa nella questione: secondo quali regole procede la libertà in quella separazione? in che modo sa il filosofo ciò che egli deve accogliere come necessario mòdo d'agire dell'intelligenza, e ciò che egli deve lasciar da parte, come alcunchè di contingente?

È questo egli non può assolutamente sapere, se, per avventura, ciò che egli deve prima sollevare alla coscienza non è già sollevato colà; ciò ch'è contraddittorio. Dunque, per questo lavoro non v'è nessuna regola, e non possono esservene. Lo spirito umano fa parecchi tentativi; mediante un cieco brancolare viene al crepuscolo, e solo da questo passa poi al giorno chiaro. Esso al principio è guidato da oscuri sentimenti [1], (di cui la Dottrina della scienza deve esporre l'origine e la realtà) e noi, anche oggi, non avremmo nessun concetto chiaro, e saremmo ancor sempre la zolla che si strappò alla terra, se non avessimo cominciato a sentire

---

[1] Risulta chiaro da ciò che il filosofo ha bisogno degli oscuri sentimenti di ciò ch'è vero, ossia del genio, in grado non minore che, per avventura, il poeta o l'artista; solo in un'altra maniera. Quest'ultimo abbisogna del senso della beltà; quello, del senso della verità; e siffatto senso esiste di certo. *(Osservazione alla prima edizione).*

Uno scrittore di filosofia, del resto degno di stima, si è un poco sdegnato — io non capisco bene come e perchè — per l'innocente espressione dell'osservazione sopra riportata. «Si potrebbe lasciare la vuota parola «genio» a funamboli, a cuochi francesi — begli spiriti, artisti, o così via; e per le scienze solide esporre piuttosto una teoria dell'invenzione». — Si dovrebbe bene far ciò; e ciò avverrà con tutta sicurezza, tostochè la scienza in generale sarà avanzata fino alla possibilità di tale invenzione. Ma perchè, dunque, l'espressione, di cui sopra, sta in contraddizione con un tale progetto? E in che modo sarà dunque trovata tale teoria dell'invenzione stessa? Forse per mezzo di una teoria dell'invenzione di una teoria dell'invenzione? E questa? *(Osservazione alla seconda edizione).*

oscuramente ciò, che solo più tardi conoscemmo chiaramente. — A dir vero, anche la storia della filosofia conferma ciò; e noi abbiamo ora dato la vera ragione, perchè ciò che tuttavia è manifesto in ogni spirito umano, e che ognuno può toccare con mano, se esso è chiaramente esposto, solo dopo un molteplice girovagare giunse alla coscienza di alcuni pochi. Tutti i filosofi hanno mirato all' esposto scopo; tutti hanno voluto separare con la riflessione il necessario modo d' azione dell' intelligenza dalle condizioni contingenti di esso; tutti lo hanno separato realmente, soltanto con maggiore o minore purezza, e più o meno completamente; ma, in complesso, la filosofante facoltà del giudizio si è avanzata sempre oltre, ed è giunta più vicino al suo scopo.

Ma, poichè quella riflessione, non in quanto essa è in generale intrapresa o no, poichè, in questo riguardo, essa è libera, ma in quanto è intrapresa secondo leggi, in quanto il suo modo è determinato sotto la condizione che essa in generale sorga, appartiene anche ai necessari modi d' agire dell' intelligenza, così le leggi che la reggono debbono presentarsi nel sistema di questi modi d' azione in generale; e si può, dopo il compimento della scienza, comprendere certamente, se siasi data loro o no soddisfazione. Si potrebbe dunque credere che, almeno dopo, fosse possibile una dimostrazione evidente della giustezza del nostro sistema scientifico come tale.

Ma le leggi di riflessione, che noi troviamo nel corso della scienza come le uniche possibili, per cui mezzo una Dottrina della scienza possa essere portata ad effetto, — se anche esse concordano con quelle, che noi ipoteticamente supponemmo come regole del nostro procedere, sono tuttavia esse stesse il risultato della loro precedente applicazione; e si scopre perciò qui un nuovo circolo. Noi abbiamo presupposto certe leggi di riflessione, e troviamo ora nel corso della scienza le stesse leggi, come le sole giuste; quindi noi abbiamo avuto affatto ragione nella nostra supposizione, e la nostra scienza è, per la forma, giusta. Se noi avessimo presupposto altre leggi, allora, senza dubbio, avremmo trovato nella scienza

anche altre leggi, come le sole giuste; si chiede soltanto se esse sarebbero state d'accordo con quelle presupposte o no; se esse non fossero state d'accordo con queste, era, senza dubbio, sicuro che o le leggi presupposte, o le leggi trovate, o, con tutta verosimiglianza, entrambe, erano false. Noi non possiamo dunque, nella dimostrazione che dietro abbiamo fatta, conchiudere in circolo nella erronea maniera indicata; ma, dalla concordanza del presupposto e del trovato, conchiudiamo alla giustezza del sistema. Questa è però soltanto una prova negativa, che non stabilisce se non una verosimiglianza. Se le riflessioni presupposte e quelle trovate non concordano, allora il sistema è sicuramente falso. Se esse concordano, può essere vero. Ma non deve necessariamente essere vero; poichè, quantunque, — posto che nell'umano sapere vi sia un sol sistema — deducendo a fil di logica, tale concordanza può trovarsi solo in una maniera, tuttavia resta pur sempre possibile il caso che la concordanza sia prodotta a un dipresso da due o più illazioni inesatte, che l'effettuano. — È come se io facessi con la moltiplicazione la prova della divisione. Se io non ottengo come prodotto la grandezza richiesta, ma un'altra qualunque, allora, nel calcolarla, ho certamente fatto uno sbaglio in qualunque modo; se l'ottengo, allora è verosimile che io abbia calcolato giusto, ma, pure, non è che verosimile; poichè potrei nella divisione e moltiplicazione aver fatto lo stesso errore, per avventura aver detto in entrambe $5 \times 9 = 36$; e così la concordanza non dimostrerebbe nulla. — Così la Dottrina della scienza; essa non è soltanto la regola, ma è in pari tempo il calcolo. Chi dubita della giustezza del nostro prodotto, non dubita anche della legge eternamente valida, che si debba porre un fattore tante volte, quante unità ha l'altro; questa legge, forse, gli sta a cuore precisamente tanto, quanto a noi, ed egli dubita solo se noi realmente l'abbiamo osservata.

Perciò, anche con la suprema unità del sistema, che è la condizione negativa della sua giustezza, resta ancor sempre qualcosa, che non può mai essere rigorosamente dimostrato, ma solo ammesso come verosimile, cioè che questa unità

stessa non sia sorta, per avventura, in forza di una cattiva argomentazione. Si possono usare parecchi mezzi per aumentare questa verosimiglianza; si può ripensare parecchie volte la serie delle proposizioni, se esse non sono più presenti alla nostra memoria; si può battere la via opposta, e dal risultato ritornare al principio fondamentale; si può tornare a riflettere sulla propria riflessione stessa, e così via: la verosimiglianza diventa sempre maggiore, ma ciò che era semplice verosimiglianza non diventa mai certezza. Soltanto, se si è consci di aver ricercato con sincerità[1], e di non essersi di già prefissi i risultati, che si volevano trovare, allora ci si può benissimo contentare di questa verosimiglianza, e da ognuno, che pone in dubbio la sicurezza del nostro sistema, si può richiedere che egli ci mostri gli sbagli delle nostre deduzioni; ma non si può mai pretendere all'infalli-

[1] Il filosofo ha bisogno non soltanto del senso della verità, ma anche dell'amore della verità. Io non parlo di questo, che egli non debba cercare di affermare i risultati già presupposti per mezzo di sofisticazioni, delle quali egli stesso ha piena coscienza, ma delle quali, per avventura, crede che niuno dei suoi contemporanei le scoprirà; allora egli stesso sa di non amare la verità. Tuttavia, su questo punto, ognuno è il suo proprio giudice, e niun uomo ha diritto di accusare un altro uomo di questa insincerità, quando le prove non son là affatto manifeste. Ma egli deve stare in guardia anche contro le involontarie sofisticazioni, a cui niun ricercatore è più esposto che il ricercatore dello spirito umano; egli deve non soltanto sentire oscuramente, ma innalzare a chiara coscienza ed a sua massima suprema che egli cerca soltanto la verità, in qualunque modo si presenti, e che anche la verità «che non v'è affatto verità» gli sarebbe grata, purchè solo fosse verità. Niuna proposizione, per quanto arida e sofistica sembri, dev'essergli indifferente; tutte debbono esser per lui egualmente sante, poichè tutte esse appartengono all'unico sistema della verità, ed ognuna protegge tutte. Egli non deve mai domandare: che cosa ne seguirà? ma proseguir dritto per la sua via, checchè possa pur sempre seguirne. Egli non deve scansare niuna fatica, e mantenersi tuttavia sempre nella capacità di rinunziare ai più faticosi e profondi lavori, tostochè o gli sia mostrata la loro infondatezza, o egli stesso la scopra. E se egli si fosse poi anche sbagliato nel conto, che cosa di più sarebbe questo? che cosa lo colpirebbe di più, se non la sorte finora comune a tutti i pensatori?

bilità. — Il sistema dello spirito umano, di cui la Dottrina della scienza dev'essere esposizione, è assolutamente certo ed infallibile; tutto ciò che in esso è fondato, è assolutamente vero; esso non sbaglia mai, e ciò che in un'anima umana è stato o sarà mai necessariamente, è vero. Quando gli uomini sbagliavano, l'errore non era nella necessità, ma la riflettente facoltà del giudizio faceva essa quell'errore nella sua libertà, in quanto scambiava una legge con un'altra. Se la nostra Dottrina della scienza è una rappresentazione ben riuscita di questo sistema, allora essa è assolutamente certa ed infallibile come quello; ma la questione verte precisamente su questo, se ed in quanto sia ben riuscita la nostra esposizione [1]; e su questo noi non possiamo mai portare una

[1] Si è contrapposta la discrezione di questa espressione alla successiva grande indiscrezione dell'autore. Senza dubbio, questi non poteva prevedere con quali obbiezioni, o con quale esposizione di queste obbiezioni, egli avrebbe da fare, e non conosceva il maggior numero degli scrittori di filosofia così bene, com'egli li conobbe di poi; altrimenti, non avrebbe mancato di dire in antecedenza come si sarebbe regolato anche in quei casi, i quali realmente sono avvenuti. Frattanto, l'espressione di sopra non contiene nulla, che sia in contraddizione col suo ulteriore modo di procedere. Egli parla sopra di obbiezioni contro le sue deduzioni, ma, finora, gli avversari non sono ancora giunti a tanto: essi combattono ancora sul principio fondamentale, cioè su tutta la prospettiva, che l'autore dà della filosofia; e, su questo punto, secondo la sua più intima convinzione di allora e di ora, non v'è luogo a lotta, purchè si sappia soltanto di che cosa si parla; e di tale opposizione egli, invero, non ha fatto conto. Egli parla di obbiezioni, che si dànno almeno l'apparenza della fondatezza, l'apparenza che esse realmente dimostrino e constatino qualcosa; e simili obbiezioni non sono a lui venute da quelli, che debbono essersi offesi della sua pretesa indiscrezione. — Qui è la spiegazione, la cui necessità l'autore non poteva allora presupporre. Una cicalata, gli autori della quale non si sono procacciate le necessarie conoscenze preliminari, e non hanno fatto i necessari esercizi preliminari, una cicalata, alla quale si riconosce subito che essi non sanno ciò di cui si parla, che è composta in un tono abbaiante e bavoso, e che, poichè non è possibile che essa proceda da convinzione e da zelo per il progresso delle scienze, deve derivare da altri indegni motivi (gelosia, sete di vendetta, avidità di gloria, cupidigia di onorari, e simili), — una tale filastrocca non merita la minima

dimostrazione rigorosa, ma soltanto una dimostrazione, che fonda una verosimiglianza. Essa ha verità solo a condizione e solo in quanto è ben riuscita. Noi non siamo legislatori dello spirito umano, ma suoi storiografi; certo, non giornalisti, ma storici pragmatici.

A questo si aggiunge anche la circostanza che un sistema può veramente essere giusto nel complesso, senza che le singole parti di esso abbiano completa evidenza. Esso può essere qua e là inesattamente dedotto, proposizioni medie possono essere saltate, proposizioni da dimostrare possono essere enunciate senza prova, o essere dimostrate inesattamente, ed i più importanti risultati essere tuttavia giusti. Ciò sembra impossibile; sembra che una deviazione capillare dalla linea retta debba condurre necessariamente ad una deviazione crescente all'infinito: e così certamente sarebbe, se l'uomo, tutto ciò che sa, dovesse mandarlo a termine mediante un chiaro pensiero; e non dominasse piuttosto in lui, senza sua coscienza, la disposizione fondamentale della ragione, e, mediante nuove deviazioni dal cammino retto del ragionamento formalmente e logicamente esatto, non lo riconducesse di nuovo a quell'unico risultato materialmente vero, al quale egli non sarebbe mai potuto giungere di nuovo, per mezzo di una giusta illazione dalle inesatte proposizioni intermedie; e se spesso il sentimento, producendo una nuova deviazione dalla linea retta del ragionamento, non giustificasse le antiche deviazioni, e non lo riconducesse di nuovo colà, dove egli non sarebbe mai più ritornato argomentando esattamente.

Adunque, se anche una Dottrina della scienza universalmente valevole dovesse essere enunciata, la filosofante facoltà del giudizio avrà ancor sempre da lavorare, anche in

---

indulgenza, ed il combatterla non fa parte della regola delle polemiche scientifiche.

Perchè questi commentatori da queste e simili espressioni non traggono piuttosto la conseguenza — l'unica vera — che il tono, che ad essi tanto dispiace, è stato unicamente provocato dal loro? *(Osservazione alla seconda edizione).*

questo campo, al suo continuo perfezionamento, — essa avrà pur sempre lacune da riempire, dimostrazioni da affilare, determinazioni da determinare con precisione ancor maggiore.

Io ho ancora da aggiungere due osservazioni.

La Dottrina della scienza presuppone come note e valevoli le regole della riflessione e dell'astrazione; essa deve far ciò necessariamente, e non ha da vergognarsene, o da farne un segreto e da nasconderlo. Essa può esprimersi e trarre conclusioni, proprio come ogni altra scienza; essa può presupporre tutte le regole logiche ed applicare tutti i concetti, di cui ha bisogno Queste supposizioni hanno luogo però solo per farsi comprendere; senza trarne, adunque, la più piccola illazione. Tutto il dimostrabile dev'essere dimostrato, — tutte le proposizioni debbono essere dedotte, tranne quel primo e supremo principio fondamentale. Così, per esempio, nè il principio logico di opposizione (di contraddizione, che è fondamento di ogni analisi), nè quello di ragione (nulla è opposto, che non sia identico in un terzo termine; e nulla è identico, che non sia opposto in un terzo termine; principio, ch'è il fondamento di ogni sintesi), sono dedotti dal principio fondamentale assolutamente primo, ma dai due principi fondamentali, che riposano su questo. I due ultimi sono, a dir vero, anch'essi principi fondamentali, ma non assoluti; in essi, solo qualcosa v'è di assoluto. Questi principi perciò, come i principi logici che riposano su di essi, non debbono, a dir vero, essere dimostrati, ma dedotti. — Mi spiego anche più chiaramente. — Ciò che la Dottrina della scienza enuncia, è un principio pensato e concepito in parole; ciò cui questo principio corrisponde nello spirito umano, è un'azione qualunque di esso, che, in sè, non dovrebbe essere pensata affatto necessariamente. Nulla dev'essere presupposto a questa azione, se non ciò, senza di cui essa sarebbe impossibile come azione; e questo non è tacitamente presupposto, ma è cómpito della Dottrina della scienza di porlo chiaramente e determinatamente, e come ciò senza di cui l'azione sarebbe impossibile. Sia, per esempio, l'azione D la quarta della serie, allora l'azione C deve precederla, ed essere dimostrata

come condizione esclusiva della sua possibilità (della possibilità dell'azione *D*)[1]; ed a *C* deve, a sua volta, precedere l'azione *B*. L'azione *A* è però assolutamente possibile, essa è affatto incondizionata; e quindi nulla può e dev'esserle presupposto. — Il pensiero dell'azione *A* è però un'azione affatto diversa, che presuppone assai di più. Ponete che questo pensiero, nella serie delle azioni da esporre, sia *D*; allora è chiaro che, per esso, debbono essere presupposti *A B C*, e, veramente, poichè quel pensiero dev'essere la prima occupazione della Dottrina della scienza, debbono essere presupposti tacitamente. Solo nella proposizione *D* saranno dimostrate le presupposizioni di quel pensiero; ma allora, di bel nuovo, saranno presupposte parecchie cose. La forma della scienza precorre perciò sempre la sua materia; e questa è la ragione su indicata perchè la scienza, come tale, ha soltanto verosimiglianza. La cosa esposta e l'esposizione sono in due serie distinte. Nella prima, nulla d'indimostrato è presupposto; per la possibilità della seconda, deve necessariamente essere presupposto ciò che si può dimostrare solo più tardi.

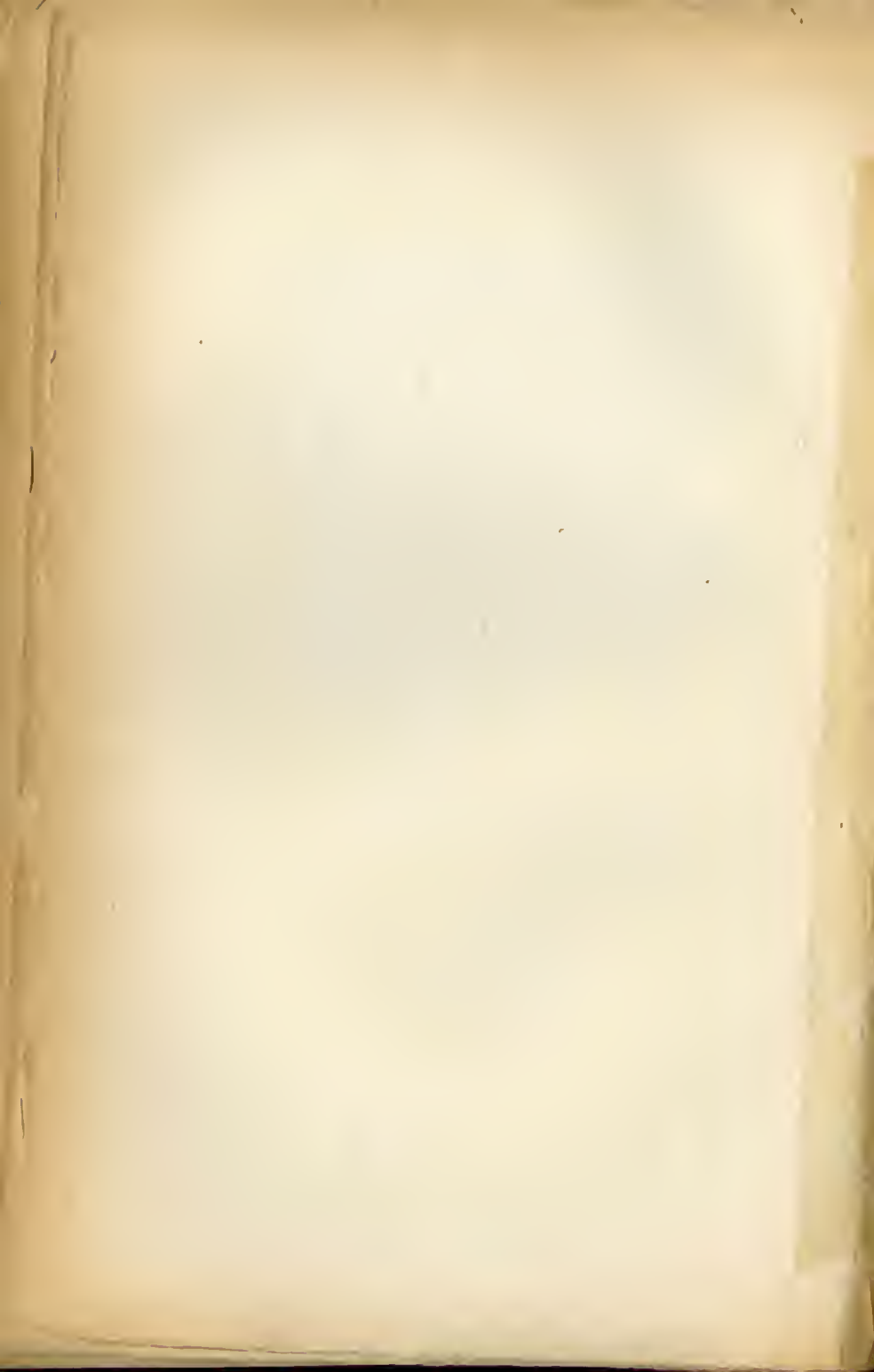
La riflessione, che domina in tutta la Dottrina della scienza, in quanto scienza, è un rappresentare; ma non ne segue affatto che tutto ciò, su cui si riflette, non sarà anch'esso che un rappresentare. Nella Dottrina della scienza, l'Io è rappresentato, ma non ne segue che esso sia rappresentato solo come rappresentante: possono trovarsi in esso ancora ben altre determinazioni. L'Io, come soggetto filosofante, è, senza discussione, solo rappresentante; l'Io, come oggetto del filosofare, potrebbe ben essere anche qualche cosa di più. Il rappresentare è l'azione suprema ed assolutamente prima del filosofo, come tale; l'azione assolutamente prima dello spirito umano potrebbe ben essere un'altra. Che sarà così, è, anche prima di ogni esperienza, verosimile già per

---

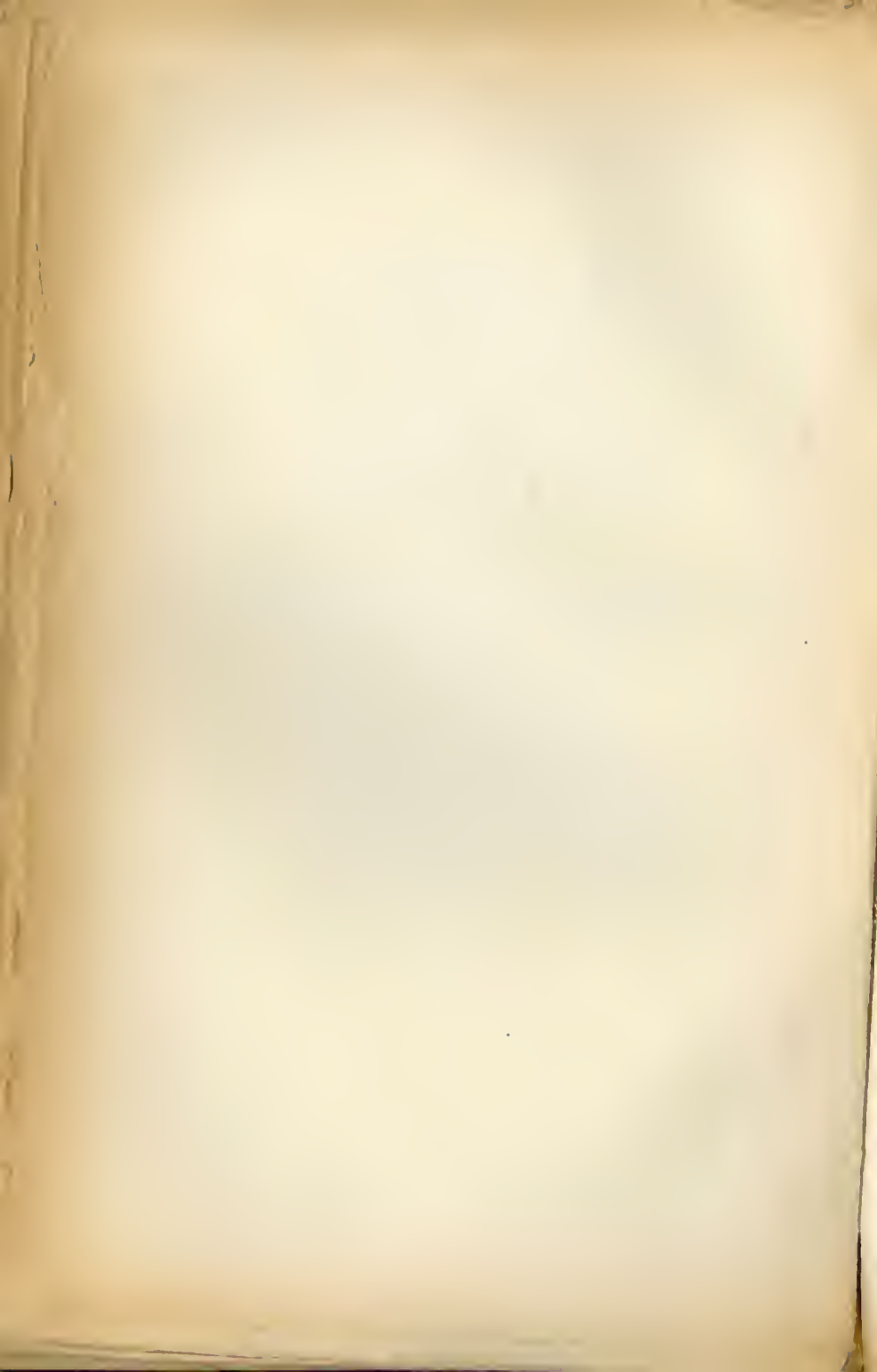
[1] Il testo porta *C* (*der Möglichkeit der Handlung C*), ma è, certo, errore di stampa. (*N. d. T.*).

questo, che la rappresentazione si può completamente esaurire ed il suo procedere è sempre necessario; quindi deve avere un fondamento ultimo della sua necessità, che, come ultimo fondamento, non può averne niuno superiore. Sotto questa presupposizione, una scienza, che è edificata sul concetto della rappresentazione, potrebbe, a dir vero, essere una utilissima propedeutica della scienza, ma non potrebbe essere la Dottrina della scienza stessa. — Segue però sicuramente dalla precedente dichiarazione che tutti i modi di azione dell'intelligenza, che la Dottrina della scienza deve esaurire, giungono alla coscienza solo nella forma della rappresentazione, solo in quanto e così come sono rappresentati [1].

---

[1] Qui, nella prima edizione, seguiva, come « Terza Sezione », la « Ipotetica divisione della Dottrina della scienza », la quale, resa superflua dal sistema stesso, in quel frattempo apparso, è tralasciata già nella seconda edizione.

PRINCIPI FONDAMENTALI

DI TUTTA

LA DOTTRINA DELLA SCIENZA

PARTE PRIMA

Principi dell' intera Dottrina della scienza.

§ 1.

Primo principio assolutamente incondizionato.

Noi dobbiamo *ricercare* il principio assolutamente primo, assolutamente incondizionato, di tutto l'umano sapere. Dovendo essere principio assolutamente primo, esso non si può *dimostrare* nè *determinare*.

Esso deve esprimere quell' *atto*, che non si presenta, nè può presentarsi, tra le determinazioni empiriche della nostra coscienza, ma, piuttosto, sta a base di ogni coscienza, e, solo, la rende possibile[1]. Nell' esposizione di quest' atto non è tanto da temere che, per avventura, *non si* pensi a quello, cui si deve pensare — a questo la natura del nostro spirito ha già provveduto — quanto che si pensi a quello, cui non si deve pensare. Questo rende necessaria una *riflessione* su ciò, che, forse, potrebbe essere ritenuto, sin dal principio, per quello, cui bisogna pensare, ed un' *astrazione* da tutto ciò, che non v' appartiene realmente.

Neanche per mezzo di questa riflessione astraente può divenir fatto della coscienza ciò che, in sè, tale non è; ma essa fa conoscere che si deve *pensare* necessariamente quell' atto come fondamento di ogni coscienza.

---

[1] Non han badato a questo tutti coloro, i quali ricordano o che ciò, che il primo principio fondamentale afferma, *non cade* tra i fatti della coscienza, o che li contraddice. *(Nota della seconda ed.).*

Le leggi [1], secondo le quali si deve pensare assolutamente quell'atto come fondamento dell'umano sapere, o — ciò ch'è lo stesso — le regole, secondo le quali quella riflessione è posta, non sono ancora dimostrate valide, ma esse sono tacitamente presupposte come note e indubitabili. Solo più giù esse sono dedotte dal principio, la cui posizione è giusta solo a condizione della loro giustezza. Questo è un circolo, ma un circolo inevitabile. (Vedi lo scritto *Sul concetto della Dottrina della scienza*, § 7). E poichè esso è inevitabile e liberamente concesso, così, anche nell' esposizione del supremo principio, possiamo richiamarci a tutte le leggi della logica generale.

Sulla via della riflessione da porre, noi dobbiamo partire da una proposizione tale, che ognuno ce la conceda senza contraddizione. Di tali proposizioni ce ne potrebbero bene essere anche parecchie. La riflessione è libera, e non importa da qual punto essa parta. Noi scegliamo quello, partendo dal quale si arriva più presto al nostro scopo.

Appena è accordata questa proposizione, dev'essere, in pari tempo, accordato come atto ciò che noi vogliamo porre a base dell'intiera Dottrina della scienza; e deve risultare dalla riflessione che esso è accordato come tale, insieme con quella proposizione. Poniamo, dunque, un fatto qualsiasi della coscienza empirica, e da esso separiamo, l'una dopo l'altra, tutte le determinazioni empiriche, fino a che rimanga solo ciò che non si può assolutamente escludere, e dal quale non si può separare più nulla.

1. Ciascuno accorda la proposizione: A è A (che val quanto $A = A$, poichè questo è il significato della copula logica); ed invero senza menomamente pensarci su: la si riconosce per pienamente certa e indubitabile.

Ma, se qualcuno dovesse richiederne una dimostrazione, certo non si acconsentirebbe per nulla a dargliela, ma si affermerebbe che quella proposizione è certa assolutamente, cioè senza niuna ragione ulteriore: e, facendo questo,

[1] Quelle della logica generale. *(Seconda ed.).*

senza alcun dubbio con l'assenso di tutti, ci si attribuisce la facoltà di porre qualcosa assolutamente.

2. Affermando che la proposizione precedente è certa in sè, non si pone che *A* esista. La proposizione: *A* è *A*, non è per nulla equivalente a quest'altra: *A* esiste, ovvero: esiste un *A*. (Essere, posto senza predicato, esprime tutt'altra cosa che essere con un predicato; ma di questo, più oltre). Così, ammettendo che *A* indichi uno spazio chiuso fra due rette, quella proposizione resta sempre giusta: benchè la proposizione: *A* è, sarebbe manifestamente falsa. Ma si ponga: se *A* è, è *A* [1]. Con ciò non si discute affatto se, in generale, vi sia o non vi sia *A*. Non si tratta qui del contenuto della proposizione, ma solamente della sua forma; non di ciò, di cui si sa qualcosa, ma di ciò che si sa, di qualunque oggetto, qual che esso possa essere.

Quindi, con l'affermazione che la proposizione precedente è assolutamente certa, è posto questo: che tra quel *Wenn* e questo *So* v'è un rapporto necessario; ed è il rapporto necessario tra i due, che vien posto assolutamente e senza niun fondamento. Io chiamo provvisoriamente questo rapporto necessario = *X*.

3. Ma, in riguardo alla questione se *A* medesimo sia o no, con ciò nulla ancora è stato posto. Sorge, dunque, la domanda: sotto qual condizione, dunque, *A* è?

a) Certo è che *X* è posto nell'Io e dall'Io, poichè è l'Io che giudica nella proposizione precedente, e, a dir vero, giudica secondo *X*, come secondo una legge; la quale, dunque, vien data all'Io, e, poichè essa vien posta assolutamente e senza niun ulterior fondamento, dev'esser data all'Io dall'Io stesso.

b) Se e come *A* in generale sia posto, noi non sappiamo; ma, poichè *X* deve indicare un rapporto tra una posizione sconosciuta di *A* ed una posizione assoluta del medesimo *A*, condizionata dalla prima, così, almeno in quanto vien posto quel rapporto, *A* è posto nell'Io e dall'Io,

---

[1] *Wenn A sey, so sey A.*

come *X*. — *X* è possibile soltanto in relazione ad un *A*; ora, *X* è realmente posto nell' Io; quindi anche *A* dev' esser posto nell' Io, in quanto *X* vien riferito all' Io.

c) *X* si riferisce tanto a quell'*A*, che nella proposizione precedente occupa il posto logico del soggetto, quanto a quello, che sta al posto del predicato, poichè entrambi sono riuniti da *X*. Entrambi, dunque, son posti nell' Io, in quanto son posti; e l'*A* del predicato è posto assolutamente, sotto la condizione che sia posto l'*A* del soggetto; e la precedente proposizione si può, dunque, esprimere anche così: Se *A* è posto nell' Io, è posto; ovvero: è.

4. In conseguenza di ciò, mercè l' Io per mezzo di *X* è posto: che *A* è assolutamente per l' Io giudicante, e solo in forza del suo esser posto nell' Io in generale; cioè: è posto che nell' Io — sia questo in particolare ponente, o giudicante, o quel ch'esso sia — v' è qualcosa, che è sempre uguale a sè, sempre una e identica; e l'*X* assolutamente posto si può anche esprimere così: Io = Io; Io sono Io.

5. Mercè questa operazione, noi siamo già arrivati, senza avvedercene, alla proposizione: Io sono (a dir vero, non come espressione di un atto, ma, tuttavia, di un fatto).

Poichè *X* è assolutamente posto: questo è un fatto della coscienza empirica. Ora, *X* è identico alla proposizione: Io sono Io; quindi, anche questa è assolutamente posta.

Ma la proposizione: Io sono Io, ha un significato tutto diverso dalla proposizione: *A* è *A*. Infatti, quest' ultima ha un contenuto solo ad una certa condizione. Se *A* è posto, esso è certamente posto come *A*, col predicato *A*. Ma con quella proposizione non è ancora per nulla deciso se esso in generale sia posto, e, quindi, se sia posto con un qualunque predicato. La proposizione: Io sono Io, invece, vale incondizionatamente ed assolutamente, poichè è uguale alla proposizione *X*; essa vale non solo quanto alla forma, ma anche quanto al suo contenuto. In essa l' Io è posto, non sotto condizione, ma assolutamente, col predicato di eguaglianza con sè stesso; esso è, dunque, posto; e la proposizione si può anche esprimere così: Io sono.

Questa proposizione: Io sono, è, sino ad ora, fondata soltanto sopra un fatto, e non ha altro valore che quello di un fatto. Se la proposizione: $A = A$ (o più specificatamente. ciò che in essa è assolutamente posto $= X$) è certa, dev' esser certa allora anche la proposizione: Io sono. Ora, è un fatto della coscienza empirica che noi siamo forzati di ritenere X per assolutamente certo; quindi, anche la proposizione: Io sono — su cui X si fonda. Perciò, è principio esplicativo di tutti i fatti della coscienza empirica che, prima di ogni posizione nell' Io, l' Io medesimo sia preliminarmente posto. (Di **tutti** i fatti, dico io: e ciò dipende dalla dimostrazione della proposizione che X è il fatto supremo della coscienza empirica, che è base di tutti gli altri, ed in tutti è contenuto; proposizione, che potrebbe bene essere concessa senza niuna dimostrazione, malgrado che tutta la Dottrina della scienza si affatichi a dimostrarla).

6. Ritorniamo al punto, donde partimmo.

a) Con la proposizione: $A = A$ si **giudica**. Ma ogni giudizio è, secondo la coscienza empirica, un atto dello spirito umano, poichè esso ha tutte le condizioni dell' atto nell' autocoscienza empirica, condizioni che, per agevolare la riflessione debbono essere presupposte come note e indubitate.

b) Ora, a base di quest' atto v' è qualcosa, che non è fondato su nulla di superiore, cioè $X =$ Io sono.

c) Perciò esso è il fondamento **assolutamente posto** e **fondato su sè stesso** di un agire **certo** dello spirito umano (di **ogni** agire, anzi, come tutta la Dottrina della scienza ci dimostrerà), e, quindi, il suo più puro carattere, il puro carattere dell' attività in sè, astrazion fatta dalle particolari condizioni empiriche di essa.

Quindi, il porsi dell' Io per sè stesso è la pura attività di esso. L' Io **pone sè stesso**, ed è in forza di questo puro porsi per sè stesso; e viceversa: l' Io **è**, e **pone** il suo essere in forza del suo puro essere. Esso è, in pari tempo, l' agente ed il prodotto dell' azione; ciò che è attivo e ciò che è prodotto dall' attività; azione e fatto sono una sola e medesima cosa; e perciò l' **Io sono** è espressione di un atto, ma anche del

solo atto possibile, come si vedrà da tutta la Dottrina della scienza.

7. Consideriamo adesso ancora una volta la proposizione: Io sono Io.

a) L' Io è posto assolutamente. Se si ammette che l'Io, che nella proposizione precedente sta al posto del soggetto formale [1], significhi ciò ch'è posto assolutamente; che quello, che sta al posto del predicato, significhi, invece, ciò che esiste; allora, col giudizio assolutamente valevole che entrambi sono affatto la medesima cosa, s' asserisce o si pone assolutamente: che l'Io è, perchè ha posto sè stesso.

b) L' Io nel primo significato e l' Io nel secondo debbono essere assolutamente eguali fra loro. Si può, quindi, anche invertire la proposizione precedente, e dire: l'Io pone sè stesso, semplicemente perchè è. Esso si pone per mezzo del suo puro essere, ed è per mezzo del suo puro esser posto.

E questo spiega, dunque, pienamente in qual senso noi adoperiamo qui la parola Io, e ci guida ad una spiegazione precisa dell'Io, come del soggetto assoluto. Ciò, l'essere (l'essenza) del quale consiste puramente in questo, che esso pone sè stesso come esistente, è l'Io, come assoluto soggetto. Così come esso si pone, è; e così come è, si pone; e l'Io, perciò, è assolutamente e necessariamente per l'Io. Ciò che non esiste per sè stesso, non è Io.

(Per spiegazione! Si ode domandare: che cosa ero io, dunque, prima che giungessi all' autocoscienza? La risposta

[1] Così è anche assolutamente secondo la forma logica di ogni proposizione. Nella proposizione: $A=A$, il primo A è quello, che vien posto nell'Io, o assolutamente, come l'Io stesso, o per una ragione qualunque, come ogni Non-Io determinato. In quest'operazione l'Io si comporta come soggetto assoluto; e perciò il primo A si chiama soggetto. Con il secondo A s'indica ciò, che l'Io (il quale rende sè stesso oggetto della riflessione) trova come posto in sè, avendolo esso posto dapprima in sè. L'Io giudicante predica qualcosa, non propriamente di A, ma di sè stesso, che cioè in sè stesso trova un A: e perciò il secondo A chiamasi il predicato. Così, nella proposizione $A=B$, A indica ciò che è posto adesso; B, ciò che noi troviamo come già posto. È esprime il passaggio dell'Io dal porre alla riflessione su ciò ch'è posto.

naturale a questa domanda è: io non ero affatto, poichè io non ero Io. L'Io è, solo in quanto ha coscienza di sè. La possibilità di quella domanda si fonda sopra una confusione tra l'Io come soggetto e l'Io come oggetto della riflessione del soggetto assoluto, ed è in sè pienamente insussistente. L'Io rappresenta sè stesso, di tanto accoglie sè stesso nella forma della rappresentazione, e solo allora è Qualcosa, un oggetto; alla coscienza s'attribuisce in questa forma un sostrato che è, anche senza reale coscienza, e che, per di più, vien pensato corporalmente. Ci si raffigura un tale stato, e si domanda che cosa era allora l'Io; cioè che cosa è il sostrato della coscienza. Ma, anche allora, si pensa, senza accorgersene, il soggetto assoluto come intuente quel sostrato; si pensa, quindi, senza accorgersene, precisamente ciò, da cui si pretendeva aver fatto astrazione; e ci si contraddice. Non si può pensare assolutamente nulla, senza pensare in pari tempo il proprio Io, come cosciente di sè stesso; non si può mai astrarre dalla propria autocoscienza; quindi bisogna non rispondere a tutte le domande come quella su detta, poichè non le può proporre chi comprenda bene sè stesso.

8. Se l'Io non è se non in quanto si pone, esso è pure soltanto per ciò che pone, e pone soltanto ciò ch'esiste. — L'Io è per l'Io, — ma se esso pone sè stesso assolutamente, così com'è, esso pone sè stesso necessariamente, ed è necessariamente per l'Io. Io sono soltanto per Me; ma per Me io sono necessariamente (quando dico per Me, pongo già il mio essere).

9. Porre sè stesso ed essere sono, detti dell'Io, pienamente identici. La proposizione: Io sono, perchè ho posto me stesso, può, perciò, esprimersi anche così: Io sono assolutamente, perchè io sono.

Inoltre, l'Io che pone sè stesso e l'Io esistente sono pienamente identici, sono una sola e medesima cosa. L'Io è quel che esso si pone [1]; ed esso si pone come quel che è. Quindi: Io sono assolutamente ciò che sono.

---

[1] *Das Ich ist dasjenige, als was es sich setzt.*

10. L'espressione immediata dell'atto testè sviluppato sarebbe la formola seguente: Io sono assolutamente; cioè: io sono assolutamente perchè sono; sono assolutamente ciò che sono; e l'una e l'altra cosa per l'Io. Volendo esporre la formula di quest'atto al vertice di una Dottrina della scienza, la formula dovrebbe, su per giù, essere espressa nella seguente maniera: L'Io originariamente pone assolutamente il suo proprio essere[1].

Noi siamo partiti dalla proposizione: $A = A$, non come se da essa si potesse dedurne la proposizione: Io sono, ma perchè dovevamo partire da una qualunque proposizione certa, data nella coscienza empirica. Ma, anche nella nostra spiegazione, si è visto che non la proposizione: $A = A$ è il fondamento della proposizione: Io sono, ma che, piuttosto, quest'ultima è il fondamento della prima.

Se nella proposizione: Io sono, si astrae dal contenuto determinato, dall'Io, e si lascia solo la pura forma, che è data con quel contenuto, la forma dell'inferenza dall'esser posto all'essere, come deve accadere per uso della Logica (cfr. *Sul concetto della Dottrina della scienza*, § 6), allora si ottiene come principio fondamentale della Logica la proposizione: $A = A$, che può essere dimostrata e determinata soltanto mercè la Dottrina della scienza. Dimostrata: A è A, perchè l'Io, che ha posto A, è identico a quello, nel quale A è posto; determinata: tutto ciò che è in tanto è, in quanto è posto nell'Io, e fuori dell'Io è nulla. Niun A possibile nella proposizione precedente (niuna cosa) può essere altro che un alcunchè posto nell'Io.

---

[1] Tutto questo, per dirlo con quelle altre parole, con le quali l'ho espresso d'allora in poi, significa che l'Io è necessariamente identità del Soggetto e dell'Oggetto: Soggetto-Oggetto; ed è tale assolutamente, senza ulterior mediazione. Questo, dico io, significa ciò; malgrado che questa proposizione non sia tanto facilmente, como si potrebbe credere, compresa o ponderata secondo la sua alta importanza (generalmonte trascurata prima della Dottrina della Scienza); perciò le spiegazioni precedenti su di essa non possono essere trascurate. *(Nota alla seconda edizione)*.

Se, inoltre, si astrae da ogni atto di giudicare, come atto determinato, e si bada soltanto al modo d'agire in generale dello spirito umano, dato da quella forma, allora si ha la categoria della realtà. Tutto ciò, a cui la proposizione: $A = A$ è applicabile, ha realtà, in quanto quella proposizione è ad esso applicabile. Ciò che è posto mercè il puro porre di una cosa qualunque (di un alcunchè posto nell'Io). è in esso realtà, è la sua essenza.

(Lo scetticismo di Maimon si fonda, in ultimo, sulla questione se noi abbiamo diritto di applicare la categoria di realtà. Questo diritto non può dedursi da niun altro, ma noi siamo assolutamente autorizzati a farne uso. Piuttosto, da esso debbono essere dedotti tutti gli altri possibili diritti; e lo stesso scetticismo di Maimon lo presuppone senza accorgersene, quando riconosce la legittimità della Logica generale. Ma si può mostrare qualcosa, da cui è dedotta ogni categoria: l'Io, come soggetto assoluto. Per ogni altra cosa possibile, a cui essa dev'essere applicata, deve mostrarsi che dall'Io si trasferisce ad essa realtà: che ciò dev'essere, in quanto l'Io è).

Nella sua deduzione delle categorie Kant si è spiegato sulla nostra proposizione, come principio fondamentale assoluto di tutto il sapere; ma egli non l'ha posta mai determinatamente come principio fondamentale. Prima di lui, Cartesio ha enunciato un principio simile: *cogito, ergo sum*, che non è precisamente la premessa minore e l'illazione di un sillogismo, la cui premessa maggiore sia: *quodcumque cogitat, est*, ma che egli può anche benissimo aver riguardato come un fatto immediato della coscienza. Ed allora quella proposizione suona come: *cogitans sum, ergo sum* (o, come noi diremmo: *sum, ergo sum*). Ma l'aggiunta *cogitans* è, allora, pienamente superflua: non si pensa necessariamente, se si è; ma si è necessariamente, se si pensa. Il pensiero non è punto l'essenza, ma soltanto una particolar determinazione dell'essere; e ci sono, oltre di essa, ancora parecchie altre determinazioni del nostro essere. — Reinhold pone il principio della rappresentazione, e nella forma cartesiana il suo principio

fondamentale suonerebbe: *repraesento, ergo sum*. o. meglio ancora, *repraesentans sum, ergo sum*. Egli va assai più oltre di Cartesio, ma non abbastanza oltre, se vuol fondare davvero la scienza stessa, e non soltanto, a un dipresso, la propedeutica di questa; poichè anche il rappresentare non è l' essenza dell' essere, ma una particolar determinazione di questo, oltre della quale ci sono ancora altre determinazioni del nostro essere, benchè esse debbano passare attraverso la rappresentazione per arrivare alla coscienza empirica.

Spinoza è andato oltre la nostra proposizione, presa nel senso che abbiamo indicato. Egli non nega l' unità della coscienza empirica, ma nega completamente la coscienza pura. Secondo lui, la relazione dell' intiera serie delle rappresentazioni di un soggetto empirico ad un unico soggetto puro è identica a quella di una rappresentazione alla serie. Per lui, l' Io (ciò che egli chiama il suo Io, o ciò che io chiamo il mio Io) non è assolutamente perchè è, ma perchè è qualche altra cosa. — L' Io, secondo lui, è veramente per l'Io, ma egli domanda che cosa esso sarebbe al di fuori dell'Io. Una tal cosa « al di fuori dell' Io » sarebbe egualmente un Io, del quale l' Io posto (ad esempio, il mio Io) e tutti gli Io, che si potrebbero porre, sarebbero modificazioni. Egli distingue la coscienza pura e la coscienza empirica. La prima egli pone in Dio, che non è mai cosciente di sè stesso, poichè la coscienza pura non giunge mai alla coscienza; l' ultima, nelle modificazioni particolari della Divinità. Così posto, il suo sistema è pienamente conseguente ed inconfutabile. poichè egli si trova in un terreno, sul quale la ragione non può più tenergli dietro; ma esso non ha fondamento, poichè che cosa, dunque, lo autorizzava ad oltrepassare la coscienza pura, data nella coscienza empirica? È facile mostrare ciò che lo spingeva al suo sistema: cioè lo sforzo necessario di produrre la più alta unità nella coscienza umana. Quest' unità è nel suo sistema; e l' errore è solamente in ciò, che egli credeva di trarre le sue conclusioni da principi della ragion teoretica, mentre, invece, era spinto soltanto da un bisogno pratico, che credeva di porre alcunchè di real-

mente dato, mentre, tuttavia, non poneva se non un ideale, che ci si propone, ma che non si potrà mai raggiungere. Noi ritroveremo nella Dottrina della scienza la sua suprema unità; ma non come qualcosa che è, sibbene come qualcosa, che dev' essere prodotta da noi, ma nol può. — Io osservo ancora che, quando si oltrepassa l' Io sono, si deve arrivare necessariamente allo spinozismo (Salomone Maimon, in una interessantissima dissertazione *Sui progressi della filosofia* ecc., mostra che il sistema di Leibniz, pensato nella sua compiutezza, non è altro che Spinozismo), e che ci sono soltanto due sistemi pienamente conseguenti: il Criticismo, che riconosce questo limite, e lo Spinozismo, che lo sorpassa.

§ 2.

Secondo principio fondamentale, condizionato riguardo al suo contenuto.

Per la stessa ragione, per la quale il primo principio fondamentale non poteva essere nè dimostrato nè dedotto, nol può essere neppure il secondo. Perciò noi partiamo anche qui, proprio come facemmo sopra, da un fatto della coscienza empirica, e ci comportiamo con esso nella stessa maniera ed in forza dello stesso diritto.

1. Ciascuno riconosce, senza dubbio, come pienamente certa e indubitata la proposizione: $-A$ non è $= A$, ed è poco probabile che da qualcuno se ne domandi la dimostrazione.

2. Ma, tuttavia, se tal dimostrazione fosse possibile, essa, nel nostro sistema, (la cui giustezza in sè è certamente pur sempre problematica, sino al completamento della scienza) non potrebbe essere condotta altrimenti che partendo dalla proposizione: $A = A$.

3. Ma una tal dimostrazione è impossibile. Poniamo, infatti, l' ipotesi estrema: che, cioè, la proposizione enunciata sia pienamente identica alla proposizione: $-A = -A$, e quindi che $-A$ sia affatto identico ad un Y qualunque posto

nell' Io, e che quella proposizione non abbia altro significato che: «se il contrario di A è posto, esso è posto»; in tal caso, sarebbe qui posto assolutamente l' identico rapporto ($= X$) che sopra, ed essa non sarebbe punto una proposizione dedotta dalla proposizione: $A = A$ e dimostrata da essa, ma sarebbe questa proposizione stessa... E così, dunque, la forma di questa proposizione, in quanto pura proposizione logica, sta anche realmente sotto la forma suprema, la formalità in generale, l' unità della coscienza.

4. Resta del tutto intatta la questione: V'è, dunque, e sotto qual condizione della forma del puro atto è, dunque, posto il contrario di A? È questa condizione che si dovrebbe poter dedurre dalla proposizione: $A = A$, se la proposizione su enunciata dovesse essa medesima esser dedotta. Ma la proposizione: $A = A$ non può punto dare una tal condizione, poichè la forma dell' opporre è così poco compresa nella forma del porre, che le è, anzi, piuttosto opposta. L' atto d' opporre si produce, perciò, senza niuna condizione ed assolutamente. $-A$, come tale, è posto assolutamente perchè è posto.

Perciò, tra gli atti dell' Io, si presenta un atto di opporre, con la stessa certezza, con cui, fra i fatti della coscienza empirica, si presenta la proposizione: $-A$ non $= A$; e questo opporre è, riguardo alla sua pura forma, un atto assolutamente possibile, indipendente da ogni condizione, e che non ha come base niun principio superiore.

(La forma logica della proposizione come proposizione (se la proposizione è enunciata: $-A = -A$) dipende dalla condizione dell' identità del soggetto e del predicato, (cioè dell' Io rappresentante e dell' Io rappresentato come rappresentante). Ma la stessa possibilità dell' opporre in sè presuppone l' identità della coscienza; ed il cammino dell' Io, che opera in questa funzione, è propriamente il seguente: A (ciò che è posto assolutamente) $= A$ (quello, su cui si riflette). A questo A, come oggetto della riflessione, è opposto, con un atto assoluto, $-A$, sul quale si pronunzia il giudizio che esso è opposto anche all'A posto assolutamente, poichè il primo A è uguale all' ultimo; la quale identità si fonda (§ 1)

sulla identità dell' Io che pone e dell' Io che riflette. Si presuppone, inoltre, che l' Io, il quale agisce in entrambi gli atti, e su di entrambi giudica, sia lo stesso. Se l' Io potesse essere opposto a sè stesso in entrambi gli atti, allora $-A$ sarebbe $= A$. Quindi, anche il passaggio dal porre all'opporre non è possibile se non per l' identità dell' Io).

5. Ora, l' opposto, in quanto opposto (come puro contrario in generale), è posto da quest' atto assoluto, ed assolutamente da esso. Ogni contrario, in quanto contrario, è assolutamente, in forza di un atto dell' Io, e per nessun' altra ragione. Lo stato di essere opposto in generale è assolutamente posto dall' Io.

6. Se si vuol porre un $-A$ qualunque, si deve porre anche un A. Perciò l' atto di opporre è condizionato anche per un altro riguardo. Se in generale un atto è possibile, dipende da un altro atto; l'atto è, perciò, condizionato secondo la materia, come un agire in generale; esso è un agire in relazione ad un altro agire. Che si agisca proprio così e non altrimenti, questo non dipende da niuna condizione; l' atto è incondizionato secondo la sua forma (relativamente al come).

(L' opporre è possibile solo a condizione dell' unità di coscienza di ciò che pone e di ciò che oppone. Se la coscienza del primo atto non fosse connessa con la coscienza del secondo, il secondo porre non sarebbe allora un opporre, ma un porre senz' altro. Sol riferendosi ad un atto di porre, esso diventa un opporre).

7. Finora s' è parlato dell' atto come puro atto, della maniera dell' atto. Passiamo al prodotto di esso $= -A$. Noi possiamo, di bel nuovo, distinguere in $-A$ la forma e la materia. La forma determina che esso è, in generale, un contrario (di un X qualunque). Se esso è opposto ad un A determinato, allora ha una materia, ed è la negazione di una qualunque cosa determinata.

8. La forma di $-A$ è determinata assolutamente dall' atto: esso è un contrario, essendo il prodotto di un atto di opporre; la materia è determinata da A: esso non è ciò che

è *A*; e tutta la sua essenza consiste nel non essere ciò che è *A*. Io so di — *A* che esso è il contrario di un *A* qualunque. Ma che cosa sia o non sia ciò, di cui io ho quella conoscenza, posso saperlo solo a condizione di conoscere *A*.

9. Non v'è nulla di posto originariamente, tranne l'Io; e questo soltanto è posto assolutamente (§ 1). Perciò, un'opposizione assoluta non può aversi, se non ponendo qualcosa di opposto all'Io [1]. Ma ciò che è opposto all'Io è = Non-Io.

10. Con quell'evidenza, con la quale, tra i fatti della coscienza empirica, si presenta l'incondizionato riconoscimento dell'assoluta certezza della proposizione: — *A* non = *A*, con la stessa evidenza all'Io è opposto assolutamente un Non-Io. Ora, da questa opposizione primitiva deriva tutto ciò che noi sopra abbiamo detto dell'opposizione in generale, e che, perciò, vale di essa originariamente; quella primitiva opposizione è, dunque, assolutamente incondizionata riguardo alla forma, condizionata riguardo alla materia. E così, dunque, sarebbe trovato anche il secondo principio fondamentale di tutto l'umano sapere.

11. In forza della pura opposizione del Non-Io all'Io, il contrario di tutto ciò che appartiene all'Io deve appartenere al Non-Io.

(È opinione comune che il concetto del Non-Io sia un concetto discorsivo, sorto per astrazione da tutte le cose rappresentate. Ma è facile mettere in chiaro la superficialità di questa spiegazione. Se io voglio rappresentare una cosa qualunque, debbo opporla al rappresentante. Ora, può e dev'esserci assolutamente, nell'oggetto della rappresentazione, un *X* qualunque, per cui esso si manifesta come alcunchè da rappresentare, e non come il rappresentante; ma che tutto ciò, in cui si trovi quest'*X*, non sia il rappresentante, bensì qualcosa da rappresentare, questo non posso impararlo da niun oggetto; piuttosto, in generale, un oggetto c'è, soltanto presupponendo quella legge).

---

[1] *Demnach kann nur dem Ich schlechthin entgegengesetzt werden.*

Dalla proposizione materiale: Io sono, derivò, facendo astrazione dal suo contenuto, quella puramente formale e logica: $A = A$. Dalla proposizione enunciata nel presente paragrafo deriva, per mezzo dell'identica astrazione, il principio logico: $-A$ non $= A$, che io chiamerei il principio dell'opposizione. Non è ancor questo il luogo di determinarlo convenientemente, nè di esprimerlo in una formola verbale; e la ragione se ne vedrà nel paragrafo seguente. Se, finalmente, si fa completa astrazione dall'atto determinato del giudicare, e si guarda soltanto alla forma dell'inferenza dall'Esser contrapposto al Non-essere, allora si ha la categoria della negazione. Un chiaro esame di questa categoria non è, anch'esso, possibile se non nel paragrafo seguente.

§ 3.

Terzo principio fondamentale, condizionato riguardo alla sua forma.

Ad ogni passo avanti, che noi facciamo nella nostra scienza, ci avviciniamo al dominio, nel quale tutto si può dimostrare. Nel primo principio fondamentale non si doveva e non si poteva dimostrar nulla; esso era incondizionato e per la forma e per il contenuto, e la sua certezza non derivava da niun principio superiore. Nel secondo l'atto dell'opporre, a dir vero, non si potè dedurre; ma, se esso fu posto incondizionatamente soltanto per la sua pura forma, si potè rigorosamente dimostrare che l'opposto doveva essere = Non-Io. Il terzo è quasi intieramente suscettibile di dimostrazione, perchè è determinato non per il suo contenuto, come il secondo, ma, piuttosto, per la sua forma; e non, come quello, da un principio, ma da due principi.

Esso è determinato per la forma ed incondizionato sol per il contenuto; cioè: i due principi precedenti dànno determinatamente soltanto il cómpito per l'azione, che

da esso vien posta, ma non la sua soluzione. Quest' ultima accade incondizionatamente ed assolutamente mercè una decisione assoluta della ragione.

Noi, perciò, cominciamo con una deduzione, e la proseguiamo finchè c' è possibile. L' impossibilità di proseguirla ci mostrerà, senza dubbio, il punto, in cui dobbiamo interromperla e fare appello a quella decisione incondizionata della ragione, che si presenterà dal problema.

A.

1. In quanto è posto il Non-Io, l' Io non è posto; poichè il Non-Io sopprime completamente l' Io.

Ora il Non-Io è posto nell' Io, poichè si oppone ad esso; ma ogni atto di opposizione presuppone l' identità dell' Io, nel quale esso è posto ed opposto a ciò ch' è posto.

Quindi, l' Io non è posto nell' Io, in quanto il Non-Io è posto nell' Io.

2. Ma il Non-Io solo in tanto può essere posto, in quanto nell' Io (nell' identica coscienza) è posto un Io, al quale quello può essere opposto.

Ora, il Non-Io dev' esser posto nell' identica coscienza

Quindi, nella stessa coscienza dev' esser posto anche l' Io, in quanto dev' essere posto il Non-Io.

3. Le due conclusioni sono opposte fra loro; entrambe sono sviluppate analiticamente dal secondo principio fondamentale, e quindi entrambe sono implicite in esso Quindi, il secondo principio fondamentale è opposto a sè medesimo, e distrugge sè stesso.

4. Ma esso distrugge sè stesso solo in quanto ciò ch' è posto è distrutto da ciò ch' è opposto, solo in quanto, cioè, esso stesso ha valore. Ora, esso deve distrugger sè stesso, e non avere niun valore.

Quindi esso non si distrugge.

Il secondo principio fondamentale distrugge sè stesso e non distrugge sè stesso, in pari tempo.

5. Se la cosa sta in questi termini col secondo principio fondamentale, anche col primo non istà diversamente. Esso distrugge sè stesso e non distrugge sè stesso, in pari tempo. Poichè

se Io = Io, tutto ciò ch'è posto nell'Io è posto.

Ora, il secondo principio fondamentale deve, in pari tempo, esser posto nell'Io e non esser posto nell'Io.

Quindi, Io non = Io; ma Io = Non-Io, e Non-Io = Io.

B.

Tutte queste conseguenze sono dedotte dai principi fondamentali enunciati, secondo le leggi della riflessione presupposte come valide; esse debbon quindi essere giuste. Ma, se esse son giuste, l'identità della coscienza, l'unico fondamento assoluto del nostro sapere, è distrutta. Con ciò è ora determinato il nostro cómpito. Si deve, cioè, trovare un X qualunque, per mezzo del quale tutte quelle conseguenze possano essere giuste, senza che ne sia distrutta l'identità della coscienza.

1. Le opposizioni, che debbono essere conciliate, sono nell'Io, come coscienza. Quindi anche X dev'essere nella coscienza.

2. Tanto l'Io, quanto il Non-Io sono entrambi prodotti di atti originari dell'Io, e la coscienza stessa è un tal prodotto del primo atto originario dell'Io, quello per cui l'Io si pone da sè stesso.

3. Ma, secondo le conclusioni precedenti, l'atto, il cui prodotto è il Non-Io, l'opporre, non è punto possibile senza X. Perciò X stesso dev'essere un prodotto, ed invero un prodotto di un atto originario dell'Io. V'è, dunque, un atto dello spirito umano = Y, il cui prodotto è = X.

4. La forma di quest'atto è pienamente determinata dal cómpito su detto. Per suo mezzo, l'Io ed il Non-Io opposti debbono essere conciliati, posti come eguali, senza che si distruggano reciprocamente. Le opposizioni su dette debbono essere accolte nell'identità dell'unica coscienza.

5. Ma, con ciò, non è stato ancora per nulla determinato come questo possa accadere, ed in qual modo sarà possibile; questo non è compreso nel problema, ed in niun modo si può trarnelo. Noi dobbiamo, perciò, come sopra, fare un esperimento. e dimandarci: come si possono pensare insieme A e — A, Essere e Non-Essere, Realtà e Negazione, senza ch' essi si neghino e si distruggano?

6. Non è da aspettarsi che a questa dimanda si risponderà diversamente che nella maniera seguente: essi si limiteranno reciprocamente. Quindi, se questa risposta è giusta, l' atto Y sarebbe un reciproco limitarsi di entrambi gli opposti, ed X indicherebbe i limiti.

(Non s' interpretino le mie parole, come se io affermassi che il concetto del limite è un concetto analitico. che consiste nella conciliazione della realtà con la negazione, e che da quella conciliazione si può sviluppare. A dir vero, i concetti opposti sono dati dai due primi principi fondamentali; ma l' esigenza che essi sieno conciliati è compresa nel primo. Ma il modo, come quella conciliazione può accadere, non è punto implicito in essi, bensì è determinato da una legge particolare del nostro spirito, che da quell' esperimento doveva esser chiamata alla coscienza).

7. Ma nel concetto del limite v' è di più che l'X cercato; v' è compreso, cioè, in pari tempo, il concetto della realtà e quello della negazione, che sono conciliate. Noi dobbiamo, quindi, per ottenere l'X puro, fare ancora un' astrazione.

8. Limitare qualcosa significa: sopprimerne la realtà mercè una negazione, non completamente, ma solo in parte. Nel concetto del limite, oltre i concetti della realtà e della negazione, è, dunque, implicito anche il concetto della divisibilità (della capacità di quantità in generale, non proprio di una quantità determinata). Questo concetto è l'X cercato, e, quindi, mercè l' atto Y son posti assolutamente come divisibili tanto l' Io, quanto il Non-Io.

9. Tanto l' Io, quanto il Non-Io sono posti come divisibili; poichè l' atto Y non può seguire all' atto del-

l'opporre, cioè non si può considerarlo come reso possibile solamente da questo; poichè, conforme alla dimostrazione su data, senza di esso l'opposizione distrugge sè medesima, e, per conseguenza, è impossibile. Inoltre, esso non può *precedere*, poichè esso non è assunto se non per rendere possibile l'opposizione, e la divisibilità è niente senza qualcosa di divisibile. Quindi, l'atto Y sorge immediatamente nella e con l'opposizione: entrambi sono una sola e medesima cosa, e son distinti solo nella riflessione. Appena all'Io è opposto un Non-Io, l'Io, *al quale* è opposto il Non-Io, ed il Non-Io, *che* è opposto, son posti come divisibili.

C.

Ora, noi abbiamo da ricercare ancora soltanto se, per mezzo dell'atto enunciato, sia realmente risoluto il problema, e siano conciliate tutte le opposizioni.

1. La prima conclusione è ormai determinata nel modo seguente. L'Io non è posto nell'Io: cioè non è posto per quelle parti della realtà, con le quali è posto il Non-Io. Una parte della realtà, cioè quella che è attribuita al Non-Io, è soppressa nell'Io. A questo principio non contraddice il secondo. In quanto è posto il Non-Io, dev'esser posto anche l'Io; cioè essi sono entrambi, in generale, posti come divisibili dal punto di vista della loro realtà.

Ora soltanto, per mezzo del concetto enunciato, si può dire di entrambi: che essi sono *qualcosa*. L'Io assoluto del primo principio fondamentale non è *qualcosa* (esso non ha predicato, nè può averne); esso è assolutamente ciò che è, e ciò non ammette altra spiegazione. Ora, per mezzo di questo concetto, *tutta* la realtà è nella coscienza; e di essa spetta al Non-Io quella che non spetta all'Io, e viceversa. Entrambi son qualcosa; il Non-Io ciò, che non è l'Io, e viceversa. Opposto all'Io assoluto (al quale, però, esso può essere opposto soltanto in quanto è rappresentato, non in quanto è in sè), il Non-Io è *assolutamente nulla*; opposto all'Io limitabile, esso è una *grandezza negativa*.

2. L' Io dev' essere identico a sè stesso, e, tuttavia, opposto a sè medesimo Ma esso è identico a sè stesso nei riguardi della coscienza; la coscienza è unica, ma in questa coscienza è posto l' Io assoluto, come indivisibile; l' Io, invece, al quale è opposto il Non-Io, è posto come divisibile. Quindi l' Io. in quanto gli è opposto un Non-Io, è, esso stesso, opposto all' Io assoluto. E così, dunque, son conciliate tutte le opposizioni. senza pregiudizio per l' unità della coscienza; e questa è anche la prova che il concetto enunciato era quello giusto.

D.

Poichè, secondo il nostro presupposto (che si potrà dimostrare sol quando sarà completata una Dottrina della scienza), non sono possibili se non un principio fondamentale assolutamente incondizionato, un altro condizionato per il suo contenuto, ed un terzo condizionato per la sua forma. così ne deriva che, oltre i principi enunciati, non ce ne può essere più nessuno. La misura di ciò che è incondizionatamente ed assolutamente certo è oramai esaurita; ed io l' esprimerei, su per giù, nella formola seguente: Io oppongo nell' Io all' Io divisibile un Non-Io divisibile.

Niuna filosofia va oltre questa conoscenza; ma ogni filosofia che voglia andare a fondo deve rimontare sino ad essa; e, quando lo fa, diventa Dottrina della scienza. Tutto ciò, che da ora in poi si presenterà nel sistema dello spirito umano, deve potersi dedurre da ciò ch' è stato esposto.

1. Noi abbiamo conciliato l' Io ed il Non-Io opposti mercè il concetto della divisibilità. Se si fa astrazione dal contenuto determinato, dall' Io e dal Non-Io, e si lascia solo la pura forma della conciliazione degli opposti mediante il concetto della divisibilità, allora abbiamo la proposizione logica, che sinora si chiamava principio di ragione: A in parte $= -A$, e viceversa. Ogni opposto è uguale al suo opposto in una nota $= X$; ed ogni eguale è opposto al suo eguale in una nota $= X$. Una tale nota $= X$

chiamasi il principio: principio di relazione nel primo caso, di distinzione nel secondo; poichè comparare o paragonare gli opposti si chiama porre in relazione, opporre gli eguali si chiama distinguerli. Questo principio logico è dimostrato e determinato dal principio fondamentale materiale da noi enunciato.

Dimostrato: poichè

a) ogni opposto $= -A$ è opposto ad un A, e questo A è posto. Con la posizione di un $-A$, A è annullato, e, tuttavia, in pari tempo, non è annullato.

Quindi, A non è annullato se non in parte; ed in luogo dell'X in A, che non è annullato, in $-A$ è posto, non già $-X$, ma X stesso: e, quindi, $A = -A$ in X. E questo era il primo punto da accertare.

b) Ogni oggetto, posto come identico ($= A = B$), è uguale a sè stesso, in forza del suo esser posto nell'Io. $A = A$; $B = B$.

Ora, è posto $B = A$; dunque B non è posto da A; poichè, se esso fosse posto da A, sarebbe allora $= A$, e non $= B$. (Non vi sarebbero due cose poste, ma solamente una).

Ma, se B non è posto con l'atto che pone A, ciò accade in quanto esso $= -A$; e, ponendoli entrambi come eguali, non è posto nè A nè B, ma un X qualunque, il quale è $= X$ e $= A$ e $= B$. E questo era il secondo punto.

Di qui si vede come possa esser valevole la proposizione: $A = B$, che, in sè, contraddice la proposizione: $A = A$. $X = X$, $A = X$, $B = X$: quindi $A = B$, in quanto entrambi sono $= X$; ma $A = -B$, in quanto entrambi sono $= -X$.

Soltanto in una parte gli eguali sono opposti, e gli opposti eguali. Poichè, se essi fossero opposti in più parti, cioè se negli opposti stessi vi fossero note opposte fra loro, allora uno dei due apparterrebbe a quello, in cui gli oggetti comparati sono eguali, e perciò essi non sarebbero opposti fra loro; e viceversa. Ogni giudizio fondato ha perciò un sol fondamento di relazione ed un sol fondamento di differenza. Se ne ha più d'uno, esso non è un unico giudizio, ma parecchi giudizi.

2. Il principio logico di ragione è determinato dal principio fondamentale materiale su esposto, cioè la sua validità stessa è limitata; esso vale soltanto per una parte della nostra conoscenza.

Solo a condizione che, in generale, cose distinte sieno paragonate od opposte, esse sono opposte o comparate in una nota qualunque. Ma, con questo, non s'asserisce punto che, assolutamente e senza niuna condizione, tutto ciò che possa presentarsi nella nostra coscienza debba essere aggnagliato ad un'altra cosa qualunque, ed opposto ad una terza. Un giudizio su ciò, al quale nulla può essere posto come uguale e nulla opposto, non dipende punto dal principio di ragione, poichè esso non è condizionato dalla sua validità; questo giudizio non è fondato, ma fonda esso stesso tutti i giudizi possibili; esso non ha niun fondamento, ma esso dà il fondamento di ogni giudizio fondato. L'oggetto di tali giudizi è l'Io assoluto, e tutti i giudizi, di cui esso è il soggetto, valgono assolutamente e senza niun fondamento; ma di questo parleremo a lungo più oltre.

3. L'atto, col quale, nelle cose comparate, si ricerca la nota, per cui esse sono opposte fra loro, chiamasi il procedimento antitetico; ordinariamente lo si chiama analitico, ma questa espressione è meno opportuna, in parte perchè lascia sussistere l'opinione che si possa, in certo modo, da un concetto svilupparne qualcosa, che non vi si ponga prima con una sintesi; in parte perchè la prima denominazione indica più chiaramente che questo procedimento è il contrario del sintetico. Il procedimento sintetico, infatti, consiste nel ricercare negli opposti quella nota, per cui essi sono identici. Dal punto di vista della pura forma logica, che astrae completamente da ogni contenuto della conoscenza, come pure dal modo con cui ci si perviene, i giudizi prodotti nel primo modo li chiamiamo antitetici o negativi; quelli prodotti nel secondo modo, giudizi sintetici o affermativi.

4. Se le regole logiche, alle quali tutte le antitesi e sintesi sono sottomesse, sono dedotte dal terzo principio fondamentale della Dottrina della scienza, allora l'autorità di tutte

le antitesi e sintesi in generale è dedotta da esso. Ma, nell'esposizione di quel principio fondamentale, noi abbiamo visto che l'atto originale, che esso esprime, quello della congiunzione degli opposti in un terzo termine, non era possibile senza l'atto dell'opporre; e che quest'atto, a sua volta, non era possibile senza l'atto del congiungere; e che, dunque, tutt'e due sono inscindibilmente uniti nel fatto, e solo nella riflessione si possono distinguere. Donde segue che gli atti logici i quali si fondano su quegli atti primitivi, e propriamente non ne sono se non determinazioni particolari e più prossime, non saranno possibili neppur loro l'uno senza dell'altro. Nessuna antitesi è possibile senza una sintesi; poichè l'antitesi consiste precisamente nel ricercare negli eguali la nota opposta; ma gli eguali non sarebbero eguali, se non fossero prima posti come eguali mediante un atto sintetico. Nella semplice antitesi si fa astrazione dal fatto che i termini dell'antitesi sono stati posti come eguali solo mercè un tale atto; essi sono ammessi assolutamente come eguali, senza ricercarne l'origine; la riflessione si dirige soltanto su ciò che v'ha di opposto in essi, che perciò è sollevato a distinta e chiara coscienza. — Così pure, reciprocamente, niuna sintesi è possibile senza un'antitesi. Gli opposti debbono essere conciliati; ma essi non sarebbero opposti, se nol fossero mercè un atto dell'Io, dal quale nella sintesi si astrae, per non sollevare alla coscienza, mediante la riflessione, se non il principio di relazione. — Perciò, in generale, dal punto di vista del contenuto, non vi sono giudizi puramente analitici; e, con i soli giudizi analitici, non soltanto non si va avanti, come dice Kant, ma non si esce punto di dove si è.

5. La celebre questione, che Kant pose a capo della *Critica della ragion pura*: come sono possibili giudizi sintetici a priori? è adesso risoluta nella maniera più generale e più soddisfacente. Noi abbiamo compiuto, nel terzo principio fondamentale, una sintesi tra l'Io ed il Non-Io opposti, per mezzo della posta divisibilità di entrambi; sintesi sulla possibilità della quale non si possono sollevare altre questioni, nè darne un fondamento: essa è assolutamente possibile, e

si è autorizzati a compierla senza niun ulterior fondamento. Tutte le altre sintesi, per esser valide, debbono essere implicite in questa; esse debbono essere state compiute in pari tempo in essa e con essa; e, come è stato dimostrato, è data così la più convincente prova che esse son valide come quella.

6. Esse debbon tutte essere comprese in quella: e questo, dunque, c'indica, in pari tempo, nella maniera più precisa, la via, per la quale noi dobbiamo proseguire nella nostra scienza.

Esse debbono essere sintesi: quindi il nostro intiero procedimento, da ora in poi, sarà sintetico (almeno nella parte teoretica della Dottrina della scienza; poichè nella parte pratica è tutto il contrario, come si vedrà a suo tempo); ogni proposizione rinchiuderà una sintesi. — Ma niuna sintesi è possibile senza una precedente antitesi, dalla quale noi facciamo però astrazione, in quanto essa è atto, e ci limitiamo a ricercarne il prodotto, l'opposto. Noi dobbiamo, perciò, in ogni proposizione cominciare dal mostrare gli opposti, che debbono essere conciliati. — Tutte le sintesi esposte debbono essere implicite nella sintesi suprema, che noi sopra abbiam compiuta, e potersi sviluppare da essa. Noi, perciò, nell' Io e nel Non-Io congiunti da quella sintesi suprema, ed in quanto son da essa congiunti, dobbiamo ricercare le rimanenti note restate opposte fra loro, e collegarle con un nuovo principio di relazione, che, a sua volta, dev' esser compreso nel più alto di tutti i principi di relazione; noi dobbiamo ricercare negli opposti, conciliati da questa prima sintesi, dei nuovi opposti, e congiungerli con un nuovo principio di relazione, compreso in quello dedotto per il primo; e continuar così finchè possiamo, sino a che arriviamo ad opposti, i quali non si possono più congiungere perfettamente, e perciò passiamo nel dominio della parte pratica. E così, dunque, il nostro cammino è saldo e sicuro, e prescritto dalle cose medesime, e noi possiamo sapere d'avanzo che, con una conveniente attenzione alla nostra via, non possiamo punto errare.

7. Come l' antitesi non è possibile senza la sintesi, nè la sintesi senza l' antitesi, così pure entrambe non sono possibili senza tesi, senza un atto di porre assoluto, mediante il quale un A (l' Io) non è già posto come uguale o contrario ad un altro, ma è soltanto posto assolutamente. Riferita al nostro sistema, la tesi dà al tutto solidità e perfezione; esso dev' essere un sistema, ed un sistema unico; gli opposti debbono essere conciliati, sino a che vi siano ancora degli opposti, sino a che non sia prodotta l' assoluta unità; la quale, a dir vero, come si vedrà a suo tempo, potrebbe esser prodotta solo mediante una compiuta approssimazione all' infinito, approssimazione che in sè è impossibile. La necessità di opporre e di congiungere nel modo determinato riposa immediatamente sul terzo principio fondamentale; la necessità di congiungere in generale riposa sul primo principio supremo ed assolutamente incondizionato. La forma del sistema si fonda sulla più alta sintesi; che, in generale, esso debba essere un sistema, questo si fonda sulla tesi assoluta. — Tanto per l' applicazione della osservazione, che abbiamo fatto, al nostro sistema in generale; ma vi è ancora un' altra applicazione di essa, ancor più importante, alla forma dei giudizi, che, per parecchie ragioni, qui non può essere trascurata. Infatti, come ci sono giudizi antitetici e giudizi sintetici, analogicamente potrebbero bene esserci anche giudizii tetici, che sarebbero precisamente opposti ai primi in una certa determinazione. Infatti, la giustezza delle due prime specie di giudizi presuppone un fondamento, e, a dir vero, un doppio fondamento: uno di relazione ed un altro di distinzione, che possono essere indicati entrambi, e che debbono essere indicati, se si vuol dimostrare il giudizio. (Per esempio: l' uccello è un animale; qui il fondamento di relazione, sul quale si riflette, è il concetto determinato di animale, per cui questo è costituito di materia, di materia organizzata, di materia vivente di vita animale; mentre il fondamento di distinzione, dal quale si astrae, è la differenza specifica delle varie specie di animali: animali con due o quattro zampe, con piume o con scaglie o con pelle ricoperta di peli. Oppure: una pianta non è un

animale; il fondamento di distinzione, sul quale si riflette è qui la differenza specifica tra la pianta e l' animale; il fondamento di relazione, invece, dal quale si astrae, è l' organizzazione in generale). Invece, un giudizio tetico sarebbe un giudizio, nel quale qualche cosa non sarebbe già posta come uguale o contraria ad un' altra, ma sarebbe posta soltanto come uguale a sè stessa: un tal giudizio, quindi, potrebbe non presupporre punto alcun fondamento di relazione o di distinzione; ma il terzo termine, che esso deve pur presupporre, secondo la forma logica, sarebbe soltanto un assunto per un fondamento. Il giudizio primitivo supremo di questa specie è questo: « Io sono »; nel quale dell' Io non s' afferma proprio nulla, ma il posto del predicato è lasciato vuoto per la possibile determinazione dell' Io all' infinito. Tutti i giudizi, che sono compresi sotto di questo, cioè sotto l' assoluta posizione dell' Io, sono di questa specie (anche se essi non avessero sempre realmente l' Io come soggetto logico). Per esempio: l' uomo è libero. O si considera questo giudizio come un giudizio positivo (nel qual caso esso significherebbe: l' uomo appartiene alla classe degli esseri liberi); e allora dovrebbe essere dato un fondamento di relazione tra lui e gli esseri liberi, che, come fondamento della libertà, sarebbe compreso nel concetto degli esseri liberi in generale ed in quello di uomo in particolare; ma, ben lungi dal potersi dare un tal fondamento, una classe di esseri liberi non si può neppure indicare. O quel giudizio lo si considera come un giudizio negativo; e allora l' uomo è, con ciò, contrapposto a tutti gli esseri, che obbediscono alla legge della necessità naturale; ma dovrebbe esserci allora il fondamento di distinzione tra necessario e non necessario; e dovrebbe potersi mostrare che il primo non è compreso nel concetto di uomo, sibbene nel concetto degli esseri opposti all' uomo; e dovrebbe, in pari tempo, potersi mostrare una nota, nella quale entrambi coincidano. Ma l' uomo, in quanto può valere di lui il predicato della libertà, cioè in quanto è soggetto assoluto, e non rappresentato nè rappresentabile, non ha nulla affatto di comune con gli esseri della natura, e, quindi, non è loro

neppure contrapposto. Tuttavia, secondo la forma logica del giudizio, la quale è positiva, ambedue i concetti debbono essere conciliati; essi, però, non si possono conciliare in niun concetto, ma soltanto nell' idea di un Io, la cui coscienza non sia determinata da nulla affatto al di fuori di lui, ma che, piuttosto, esso stesso determini tutto al di fuori di lui mercè la sua pura coscienza; la quale idea, però, non è neanch' essa pensabile, in quanto, per noi, racchiude una contraddizione. Però, tuttavia, essa ci è posta come lo scopo pratico supremo. L' uomo deve all' infinito avvicinarsi sempre più alla libertà, che, in sè, è irraggiungibile. — Così il giudizio di gusto: *A* è bello (in quanto in *A* v' è una nota, che v' è anche nell' ideale del bello), è un giudizio tetico; poichè io non posso comparare quella nota con l' ideale, perchè io non conosco l' ideale. È, piuttosto, un assunto del mio spirito (assunto che nasce dall' assoluta posizione di esso) il trovare questo ideale; il quale assunto, però, non potrebbe essere compiuto se non con una completa approssimazione all' infinito. — Perciò assai giustamente Kant ed i suoi seguaci han chiamato infiniti questi giudizi, benchè nessuno, per quanto io ne sappia, li abbia spiegati in una maniera chiara e determinata.

8. Non si può, dunque, dare niun fondamento ad un qualsiasi giudizio tetico determinato; ma il procedimento dello spirito umano nei giudizi tetici in generale è fondato sul porsi dell' Io assolutamente per sè stesso. È utile, e dà la più chiara e precisa intelligenza del carattere peculiare del sistema critico, il comparare questo fondamento dei giudizi tetici in generale con quello dei giudizi antitetici e sintetici.

Tutti gli opposti in un concetto qualunque, che esprime il loro fondamento di distinzione, coincidono in un concetto superiore (più generale, più comprensivo), che si chiama il concetto di specie: cioè, è presupposta una sintesi, nella quale entrambi sono contenuti, e, a dir vero, sono contenuti in quanto sono eguali fra loro. Per esempio: l'oro e l' argento sono compresi come eguali nel concetto di metallo, il quale non racchiude il concetto, in cui entrambi sono opposti, come, per avventura, in questo caso, il colore determinato. Di qui

la regola logica della definizione, che essa debba dare il concetto generico, che racchiude il fondamento di relazione, e la differenza specifica, che racchiude il fondamento di distinzione. — All' incontro, tutti i termini, posti come eguali, sono opposti in un concetto *inferiore*, che esprime una determinazione particolare qualunque, dalla quale si astrae nel giudizio di relazione, cioè ogni sintesi presuppone un' antitesi, che l' ha preceduta. Per esempio: nel concetto di corpo si fa astrazione dalla differenza dei colori, dei pesi specifici, del sapore, dell' odore, e così via; e tutto ciò che riempie lo spazio, che è impenetrabile ed ha un peso qualunque può essere un corpo, per quanto opposti fra loro possano poi essere i corpi riguardo a quei caratteri. — (*Quale* determinazione sia più generale o più speciale, e quindi *quali* concetti sieno superiori od inferiori, questo è determinato dalla Dottrina della scienza. Un concetto è tanto più elevato, quanto meno numerosi sono i concetti, per la mediazione dei quali in generale esso è derivato dal concetto supremo, quello di Realtà; è tanto meno elevato, quanto più numerosi sono quei concetti. Determinatamente, Y è un concetto inferiore ad X, se X si presenta nel corso della deduzione di Y dal concetto supremo; e così pure reciprocamente).

Relativamente a ciò che è posto assolutamente, all' Io, la cosa sta affatto diversamente. Un Non-Io è posto come eguale all' Io, in pari tempo che gli è opposto, ma non in un concetto *superiore* (che, in certo modo, racchiuderebbe entrambi in sè. e che presupporrebbe una sintesi, o, almeno, una tesi superiore), come ciò accade in tutte le altre comparazioni, ma in un concetto *inferiore*. L' Io è esso stesso abbassato in un concetto inferiore, quello della divisibilità, perchè possa essere posto come eguale al Non-Io; e gli è anche contrapposto nello stesso concetto. Qui, dunque, non si ha punto un *ascendere*, come per l' addietro in tutte le sintesi, ma un *discendere*. Io e Non-Io, in quanto sono posti come eguali ed opposti, mercè il concetto della scambievole limitazione, sono essi stessi entrambi qualcosa (accidenti) nell' Io, come sostanza divisibile; son posti dall' Io, come soggetto assoluto

o nega che il nostro sapere in generale abbia un fondamento, e che, in generale, siavi un sistema nello spirito umano; o contraddice sè stesso. Il dogmatismo compiuto è uno scetticismo, che dubita di dubitare, poichè esso deve annullare l'unità della coscienza, e, con questa, la Logica intiera: esso, perciò, non è un dogmatismo, e contraddice sè stesso, quando pretende di esser tale [1].

[Così Spinoza pone il fondamento dell'unità della coscienza in una sostanza, nella quale la coscienza è necessariamente determinata tanto per la materia (la serie determinata della rappresentazione), quanto anche per la forma dell'unità. Ma io gli domando: che cosa è, dunque, ciò che, a sua volta, contiene la ragione della necessità di questa sostanza, tanto riguardo alla sua materia (le diverse serie della rappresentazione contenute in essa), quanto riguardo alla sua forma (secondo la quale tutte le possibili serie rappresentative debbono in essa essere esaurite e formare un tutto compiuto)? Ora, egli non mi dà più niuna ragione di questa necessità, ma dice: la cosa va assolutamente così; ed egli dice questo, perchè è costretto ad ammettere qualcosa di assolutamente primo, una suprema unità; ma, se è questa che egli vuole, avrebbe dovuto allora contentarsi egualmente dell'unità datagli nella coscienza, e non avrebbe avuto bisogno d'inventare un'unità ancor più alta, alla quale nulla lo spingeva].

---

[1] Vi sono soltanto due sistemi, il critico o il dogmatico. Lo scetticismo, come sopra è determinato, non sarebbe punto un sistema, poichè nega persino la possibilità di un sistema in generale. Ma, poichè questa possibilità esso non può, tuttavia, negarla se non sistematicamente, contraddice sè stesso, ed è affatto irrazionale. La natura dello spirito umano ha già pensato a renderlo anche impossibile. Non c'è stato mai nessuno, che seguisse sul serio tale scetticismo. Qualcosa di diverso è lo scetticismo critico, quello di Hume, di Maimon, di Enesidemo, che scopre l'insufficienza dei principi sinora adottati, ed indica precisamente dove sieno da trovarne di più sostenibili. Per esso, la scienza ci guadagna sempre, se pure non sempre in contenuto, tuttavia, certo, nella forma — e si conoscono male gl'interessi della scienza, quando allo scettico acuto si nega la stima, che gli spetta.

non limitabile, al quale nulla è uguale e nulla opposto. — Perciò tutti i giudizi, di cui il soggetto logico è l'Io limitabile o determinabile, o qualcosa che determina l'Io, debbono essere limitati e determinati da qualcosa di superiore; ma tutti i giudizi, il cui soggetto logico è l'Io assolutamente indeterminabile, non possono essere determinati da nulla di superiore, perchè l'Io assoluto non è determinato da nulla di più alto, ma essi sono fondati e determinati semplicemente da sè stessi.

Ora, l'essenza della filosofia critica consiste in ciò, che un Io assoluto vien posto come assolutamente incondizionato e non determinabile da nulla di più alto; e, se questa filosofia conchiude con conseguenza da questo principio fondamentale, allora diventa Dottrina della scienza. Al contrario, è dogmatica quella filosofia, che pone qualcosa di eguale o di opposto all'Io in sè; e questo accade nel concetto di Cosa *(Ens)*, che in questo sistema dev'essere il più alto, e che, in pari tempo, in modo pienamente arbitrario, vien posto come il concetto assolutamente supremo. Nel sistema critico, la cosa è ciò che è posto nell'Io; nel dogmatico, ciò, in cui l'Io stesso è posto: il Criticismo è, perciò, immanente, perchè pone tutto nell'Io; il Dogmatismo è trascendente, perchè va ancora oltre dell'Io. Lo Spinozismo è il prodotto più conseguente del dogmatismo, in quanto il dogmatismo può esser conseguente. Ora, se si procede col dogmatismo secondo i suoi propri principi fondamentali, come si deve fare sempre, e gli si domanda perchè esso, tuttavia, ammette la sua cosa in sè, senza niun principio superiore, mentre all'Io richiede questo principio superiore, perchè, dunque, quella vale come assoluta, mentre all'Io non deve spettare un valore assoluto: esso non può vantare niun diritto per far questo, e noi, perciò, domandiamo con ragione che esso, secondo il suo proprio principio fondamentale, che è di non ammetter nulla senza ragione, ci dia novellamente un concetto generico superiore, che comprenda il concetto della cosa in sè, e poi ancora un altro concetto più generale per questo, e così via all'infinito. Perciò, un dogmatismo spinto sino alle ultime conseguenze

Non si potrebbe assolutamente spiegare come mai un pensatore abbia potuto oltrepassare l' Io, o come, dopo che l' oltrepassò una volta, siasi potuto fermare in un punto qualunque, se noi non trovassimo un dato pratico come completo principio di spiegazione di questo fenomeno. Un dato pratico, e non un dato teoretico, come sembrò che si credesse, spingeva il dogmatico al di là dell' Io: cioè il sentimento della dipendenza del nostro Io, in quanto pratico, da un Non-Io assolutamente indipendente dalla nostra legislazione e, per questo riguardo, libero; ma, a sua volta, un altro dato pratico lo costringeva a fermarsi in qualche punto: cioè il sentimento di una necessaria subordinazione ed unità di ogni Non-Io sotto le leggi pratiche dell' Io; la quale unità, però, non è punto qualcosa che esiste, per avventura, come oggetto d' un concetto, ma come oggetto d' un' idea, qualcosa che dev' esistere ed essere prodotta da noi, come si vedrà a suo tempo.

E da questo risulta chiaro, infine, che, in generale, il dogmatismo non è punto ciò che pretende di essere, che noi gli abbiamo fatto torto con le nostre precedenti deduzioni, e che esso fa torto a sè medesimo, quando se le tira addosso. La sua suprema unità non è realmente altra che quella della coscienza, e non può essere altra, e la sua Cosa è il sostrato della divisibilità in generale, o la sostanza suprema, nella quale son posti entrambi, l' Io ed il Non-Io (l' intelligenza e l' estensione di Spinoza). Ben lungi dal sorpassare il puro Io assoluto, il dogmatismo non s' eleva punto sino ad esso; colà dove si spinge più oltre, come nel sistema di Spinoza, esso arriva sino al nostro secondo e terzo principio fondamentale, ma non sino al primo principio assolutamente incondizionato; ma, ordinariamente, è ben lungi dal sollevarsi così alto. Era riserbato alla filosofia critica di fare quest' ultimo passo, e di completare così la scienza. La parte teoretica della nostra Dottrina della scienza, che è sviluppata anche soltanto dai due ultimi principi fondamentali, in quanto qui il primo non ha se non un valore regolativo, è realmente, come si vedrà a suo tempo, lo Spinozismo ridotto a sistema; soltanto che l' Io di ciascuno è esso stesso l' unica sostanza suprema; ma il nostro

sistema aggiunge una parte pratica, che fonda e determina la prima, compie, perciò, tutta la scienza, esaurisce tutto ciò che si trova nello spirito umano, e così riconcilia pienamente con la filosofia il senso comune, che, offeso da tutta la filosofia prekantiana, dal nostro sistema teoretico è poi messo in disaccordo con la filosofia, senza niuna speranza di riconciliazione, almeno in apparenza.

9. Se si astrae completamente dalla forma determinata del giudizio: se esso sia un giudizio che oppone, o che paragona, se sia stabilito sopra un fondamento di distinzione o di relazione, e non si lascia se non il carattere universale del modo d' azione — quello di limitare l' uno per l' altro — abbiamo la categoria della determinazione (circoscrizione; in Kant: limitazione). Cioè, il porre la quantità in generale, sia poi quantità della realtà o della negazione, chiamasi determinazione.

PARTE SECONDA

Principi del sapere teoretico.

§ 4.

Primo teorema.

Riflettiamo brevemente sulla nostra via, prima d'incamminarci per essa. — Noi abbiamo enunciato tre principii logici fondamentali: quello dell'Identità, che è il fondamento di tutti gli altri; e, in séguito, quello dell'Opposizione, e quello di Ragione, che si fondano mutuamente sul primo. Sono i due ultimi che rendono possibile il procedimento sintetico in generale, che ne enunciano e ne fondano la forma. Noi non abbiamo, perciò, bisogno di niente altro, per esser sicuri della formale validità del nostro procedimento nella riflessione. — Nell'istesso modo, nel primo atto sintetico, nella sintesi fondamentale (quella dell'Io e del Non-Io), è posto un contenuto per tutte le possibili sintesi future, e, anche da questo lato, non abbiamo bisogno di nient'altro. Tutto ciò, che deve appartenere al dominio della Dottrina della scienza, deve potersi sviluppare da quella sintesi fondamentale.

Ma, se qualcosa deve potersi sviluppare da essa, nei concetti da essa conciliati ve ne debbono essere compresi ancora degli altri, che, finora, non sono enunciati, e nostro cómpito è di trovarli. E, per questo scopo, si procede nella seguente maniera. — Secondo il § 3, tutti i concetti sintetici nascono dalla conciliazione di opposti. Si dovrebbero, dunque, in primo luogo, ricercare tali note opposte dei concetti enunciati (qui dell'Io e del Non-Io, in quanto essi son posti come

mutuamente determinantisi); e questo accade con la riflessione, ch'è un atto volontario del nostro spirito. — *Ricercare*, dicevo io; si presuppone, infatti, che quelle note esistano già, e non sieno, per avventura, create artificialmente dalla nostra riflessione (di che, in generale, la riflessione non è punto capace); cioè si presuppone un primitivamente necessario atto antitetico dell' Io.

La riflessione deve enunciare quest' atto antitetico, e perciò comincia con essere analitica. Infatti, le note opposte, che son comprese in un concetto determinato $= A$, portarle con la riflessione a chiara coscienza *come* opposte, significa: analizzare il concetto A. Qui, però, è da osservare in particolare che la nostra riflessione analizza un concetto, che non le è ancora per nulla dato, ma che dev' essere trovato solo per mezzo dell' analisi; fino a che questa non sia compiuta, il concetto analizzato è $= X$. Ed allora sorge la domanda: come può essere analizzato un concetto sconosciuto?

Niun atto antitetico, benchè sia presupposto per la possibilità dell' analisi in generale, è possibile senza un atto sintetico; e, veramente, niun atto antitetico determinato è possibile senza il suo determinato atto sintetico (§ 3). Essi sono entrambi intimamente uniti, sono un solo e medesimo atto, e sono distinti solo nella riflessione. Quindi, dall' antitesi si può concludere alla sintesi; e il terzo termine, nel quale entrambi gli opposti sono riuniti, si può egualmente enunciare non come prodotto della riflessione, ma come il suo ritrovato, come prodotto di quell' originario atto sintetico dell' Io, che, perciò, *come* atto, è tanto poco capace di giungere alla coscienza empirica, quanto gli atti fin qui esposti. Noi c' incontriamo, quindi, d'ora in poi, in atti puramente sintetici, i quali, però, non sono, di bel nuovo, atti assolutamente incondizionati, come i primi. Ma la nostra deduzione prova che sono atti, ed atti dell' Io. Cioè, essi sono atti dell' Io con la stessa certezza, con la quale è un atto dell' Io la prima sintesi, dalla quale essi sono sviluppati, e con la quale fanno una sola e medesima cosa; e questa sintesi è un atto dell' Io con la stessa certezza, con cui è un atto dell' Io il sommo atto dell' Io,

mediante il quale l'Io pone sè stesso. — Gli atti, che sono esposti, sono sintetici; la riflessione, invece, che li espone, è analitica.

Ma quelle antitesi, che sono presupposte per la possibilità di un'analisi mercè la riflessione, debbono essere pensate come precedenti, cioè come tali, da cui dipenda la possibilità dei concetti sintetici da esporre. Niuna antitesi è però possibile senza sintesi. Con ciò si presuppone come già accaduta una sintesi superiore; e la nostra prima cura dev'essere di ricercarla e di esporla con precisione. Ora, invero, essa dev'essere esposta particolarmente nel paragrafo precedente. Ma potrebbe, tuttavia, accadere che, a causa del passaggio in una parte affatto nuova della scienza, ci fosse, tuttavia, da ricordare ancora qualcosa di particolare al proposito.

A.

Determinazione della proposizione sintetica da analizzare.

Tanto l'Io quanto il Non-Io sono posti entrambi dall'Io e nell'Io come mutuamente limitabili l'un dall'altro, cioè in modo che la realtà dell'uno annulla la realtà dell'altro, e viceversa (§ 3).

Questa proposizione comprende le due proposizioni seguenti:

1. L'Io pone il Non-Io come limitato dall'Io. Di questa proposizione, che in appresso, e propriamente nella parte pratica della nostra scienza, avrà una gran parte, non si può adesso, almeno a quel che sembra, fare ancora niun uso. Poichè, sinora, il Non-Io non è nulla; esso non ha realtà; e perciò non si può punto pensare come l'Io possa annullare nel Non-Io una realtà, che a questo manca; come il Non-Io possa essere limitato, mentre esso non è nulla. Così questa proposizione sembra affatto inutile, almeno fino a che al Non-Io possa attribuirsi, in un modo qualunque, realtà. La proposizione, sotto la quale questa è compresa: — l'Io ed il Non-Io si limitano reciprocamente —, è, a dir vero, posta;

ma, se anche la proposizione proprio adesso enunciata sia posta da questa e sia compresa in essa, è affatto problematico. L'Io può anche puramente e semplicemente essere limitato nei riguardi del Non-Io, com' esso stesso ha dapprima limitato questo; poichè l'Io è stato il primo a limitare. Forse il Non-Io non limita punto l'Io in sè, ma soltanto l'atto limitante dell'Io; e, in questo senso, la proposizione precedente resterebbe tuttavia vera e giusta, senza che al Non-Io dovesse attribuirsi una realtà assoluta, e senza che la proposizione sopra enunciata problematicamente fosse compresa in essa.

2. In quella proposizione è compresa quest'altra: l'Io pone sè stesso come limitato dal Non-Io. Di questa proposizione si può far uso; e la si deve ammettere come certa, poichè si può dedurla dalla proposizione su enunciata.

L'Io è posto dapprima come assoluta realtà, e poi come realtà limitabile, suscettibile di una quantità, e, veramente, come limitabile dal Non-Io. Ma tutte queste cose son poste dall'Io; e queste cose sono, dunque, i momenti della nostra proposizione.

[Si vedrà:

1. che l'ultima proposizione è il fondamento della parte teoretica della Dottrina della scienza — tuttavia, solo dopo che questa è completata, come non può essere altrimenti nel procedimento sintetico;

2. che la prima proposizione, sinora problematica, è il fondamento della parte pratica della scienza. Ma, poichè essa stessa è problematica, la possibilità di tale parte pratica resta egualmente problematica. Ecco ora perchè

3. la riflessione deve partire dalla parte teoretica, malgrado che in séguito si vedrà che non è già la facoltà teoretica, che rende possibile la pratica, ma che, viceversa, solo la facoltà pratica rende possibile la teoretica (che la ragione in sè è puramente pratica, e che diviene teoretica solo applicando le sue leggi ad un Non-Io, che la limita. — La riflessione deve partire dalla parte teoretica, perchè la pensabilità del principio fondamentale pratico si fonda sulla

pensabilità del principio fondamentale teoretico. Ma della pensabilità si parla, tuttavia, nella riflessione.

4. Di qui segue che la divisione della Dottrina della scienza in teoretica e pratica, che noi abbiamo qui fatto, è puramente problematica (ragion per cui dovevamo, dunque, farla anche solo così sorvolando, e non potevamo tirare la linea di confine precisa, che non è ancor nota come tale). Noi non sappiamo punto ancora se completeremo la parte teoretica, o se non urteremo forse in una contraddizione assolutamente insolubile; e tanto meno possiamo sapere se dalla parte teoretica saremo spinti ad una special parte pratica].

B.

Sintesi in generale dei contrari compresi nella proposizione enunciata.

La proposizione: L'Io si pone come determinato dal Non-Io, è stata or ora dedotta dal terzo principio fondamentale; se questo vale, deve valere anch'essa. Ma quel principio deve avere un valore con la stessa certezza, con cui l'unità della coscienza non può essere annullata, e l'Io non può cessare di essere Io (§ 3). Questa proposizione deve, perciò, valere essa stessa con la medesima certezza, con cui l'unità della coscienza non può essere annullata.

Noi dobbiamo, in primo luogo, analizzare questa proposizione, cioè vedere se e quali opposti siano compresi in essa.

L'Io si pone come determinato dal Non-Io. Quindi l'Io deve non già determinare, ma essere determinato; è il Non-Io, invece, che deve determinare, porre limiti alla realtà dell'Io. Perciò, nella proposizione che abbiamo enunciata, è compresa, innanzi tutto, la seguente:

Il Non-Io determina (attivamente) l'Io (che, per questo riguardo, è passivo). L'Io si pone come determinato, mercè un'assoluta attività. Ogni attività deve procedere dall'Io, almeno per quanto noi possiamo giudicarne sinora. L'Io ha posto sè stesso, ha posto il Non-Io, ha posto entrambi nella quantità. Ma l'Io si pone come determinato, il che, manife-

stamente, vuol dire lo stesso che: l'Io si determina. Perciò, nella proposizione enunciata, è compresa anche la seguente:

L'Io determina sè medesimo (con un'assoluta attività).

Noi ora facciamo ancora completa astrazione da questo: se ognuna di queste due proposizioni, per avventura, contraddica sè stessa, rinchiuda un'intima contraddizione, e perciò annulli sè stessa. È, però, subito evidente che tutt'e due si contraddicono reciprocamente l'una l'altra; che l'Io non può essere attivo, se dev'essere passivo, e viceversa.

(I concetti dell'attività e della passività non sono stati ancora, a dir vero, dedotti e sviluppati come opposti; ma è pur vero che nulla di più dev'essere dedotto da questi concetti come opposti; noi ci siamo qui serviti di queste parole soltanto per ispiegarci meglio. Questo è poi chiaro, che in una delle proposizioni sviluppate s'afferma ciò che l'altra nega, e viceversa; e questa è pur bene una contraddizione).

Se due proposizioni, che son comprese in una sola e medesima proposizione, si contraddicono fra loro, esse si annullano, e la proposizione, nella quale esse sono comprese, annulla sè stessa. Questo accade con la proposizione su enunciata. Essa, perciò, annulla sè stessa.

Ma essa non può annullarsi, se l'unità della coscienza non dev'essere annullata; noi, perciò, dobbiam cercare di conciliare quegli opposti, che abbiamo indicati; (ossia, secondo quel che abbiamo detto, noi non dobbiamo già, nella nostra riflessione, immaginare con un artificio un punto d'unione per quei contrari; ma, poichè l'unità della coscienza è posta in pari tempo che quella proposizione, che minaccia d'annullarla, il punto di conciliazione deve già esistere nella nostra coscienza, e noi dobbiamo solo trovarlo con la riflessione. Noi abbiamo testè analizzato un concetto sintetico $= X$, che realmente esiste; e dai contrarii scoperti con l'analisi noi dobbiamo concludere qual sorta di concetto sia l'incognito X).

Veniamo alla soluzione del nostro problema.

In una proposizione si afferma ciò, che nell' altra si nega. Realtà e Negazione son, dunque, quelle che si annullano, e che non si annullano, ma debbono essere conciliate, e questo accade (§ 3) per mezzo della limitazione o determinazione.

Dicendo: l'Io determina sè stesso, si attribuisce all'Io l'assoluta totalità della realtà. L' Io non può determinarsi se non come realtà, poichè esso è posto come realtà assoluta (§ 1), ed in lui nessuna negazione affatto è posta. Tuttavia, esso doveva essere determinato da sè stesso: questo non può significare che l' Io annulli in sè una realtà, poichè ciò lo metterebbe immediatamente in contraddizione con sè stesso; ma deve significare che l' Io determina la realtà e, per mezzo di questa, sè stesso. Esso pone ogni realtà come una quantità assoluta. Fuori di questa realtà, non ce n' è punto altra. Questa realtà è posta nell' Io. L' Io è, dunque, determinato, in quanto è determinata la realtà.

È da notare ancora che questo è un atto assoluto dell' Io, e, propriamente, quello stesso, che s' incontra nel § 3, dove l' Io pone sè stesso come quantità, e che qui, a cagion delle sue conseguenze, doveva essere esposto distintamente e chiaramente.

Il Non-Io è opposto all' Io; ed in esso vi è negazione, come nell' Io v' è realtà. Se nell' Io è posta l' assoluta totalità della realtà, dev' esser posta necessariamente nel Non-Io l' assoluta totalità della negazione; e la negazione stessa deve essere posta come assoluta totalità. L' una e l' altra, l' assoluta totalità della realtà nell' Io e l' assoluta totalità della negazione nel Non-Io, debbono essere conciliate mercè la determinazione. Perciò *l' Io si determina in parte, ed è determinato in parte.*

Ma l' una e l' altra cosa debbono esser pensate come una *sola ed affatto medesima cosa*; cioè: precisamente nel riguardo in cui l' Io è determinato, esso deve determinarsi; e precisamente nel riguardo in cui esso determina sè stesso, dev' esser determinato.

L' Io è determinato, cioè: in esso viene annullata della realtà. Se, dunque, l' Io pone in sè solo *una parte* dell' as-

soluta totalità della realtà, per ciò stesso esso annulla in sè il resto di quella totalità; e, in virtù dell'opposizione (§ 2) e dell'identità della quantità con sè stessa, pone nel Non-Io (§ 3) la parte della realtà eguale alla realtà annullata. Un grado è sempre un grado: sia esso un grado della realtà o della negazione. (Dividete, per esempio, la totalità della realtà in 10 parti uguali; di queste, ponetene 5 nell'Io: necessariamente son poste con ciò nell'Io cinque parti della negazione.)

Quante parti della negazione l'Io pone in sè, tante parti della realtà esso pone nel Non-Io; ed è precisamente questa realtà nell'opposto che annulla la realtà in esso. (Se, per esempio, son poste nell'Io cinque parti della negazione, son poste perciò nel Non-Io cinque parti di realtà).

Dunque, l'Io pone in sè negazione, in quanto pone realtà nel Non-Io; e pone realtà in sè, in quanto pone negazione nel Non-Io; esso si pone, dunque, come determinantesi, in quanto vien determinato; e si pone come essente determinato, in quanto esso determina sè stesso: ed il problema, in quanto fu sopra proposto, è risoluto.

(In quanto esso fu proposto; poichè resta ancor sempre senza risposta la domanda: come l'Io possa porre la negazione in sè o la realtà nel Non-Io; ed è come se non avessimo fatto nulla, se queste domande si lasciano senza risposta. Noi rammentiamo questo, sol perchè niuno sia urtato dall'apparente nullità ed insufficienza della nostra soluzione).

Noi abbiamo or ora intrapreso una nuova sintesi. Il concetto che in essa è esposto, è compreso sotto il superiore concetto generico di determinazione, poichè per esso è posta la quantità. Ma, se esso è realmente un altro concetto, e se la sintesi da esso indicata è realmente una nuova sintesi, allora si deve poter mostrare la differenza specifica di quel concetto dal concetto della determinazione in generale, e il fondamento di distinzione dei due concetti. Mercè la determinazione in generale, vien fissata soltanto la quantità, astrazion fatta del come ed in qual maniera; mercè il concetto sintetico, da noi esposto proprio ora, la quantità dell'uno

vien posta da quella del suo opposto, e viceversa. Mediante la determinazione della realtà o della negazione dell' Io vien determinata, in pari tempo, la negazione o la realtà del Non-Io; e viceversa. Io posso partire da quale degli opposti io voglia, e, in ogni caso, con un solo atto di determinazione ho, in pari tempo, determinato l'altro. Questa più determinata determinazione si potrebbe opportunamente chiamarla determinazione reciproca (ad analogia dell'azione reciproca). È lo stesso di ciò, che in Kant si chiama relazione.

C.

Sintesi, per mezzo della determinazione reciproca, degli opposti, compresi nella prima delle proposizioni opposte.

Si vedrà bentosto che, per la soluzione della difficoltà principale in sè, non s'è guadagnato nulla di considerevole con la sintesi per mezzo della determinazione reciproca. Ma, per il metodo, noi abbiamo guadagnato un terreno solido.

Se nella proposizione principale, esposta al principio del paragrafo, sono compresi tutti i contrarii, che qui debbono essere conciliati; e se essi debbono esservi compresi, conformemente al metodo, che noi più su abbiamo ricordato; se essi, inoltre, hanno dovuto essere conciliati in generale, mercè il concetto della determinazione reciproca; allora i contrarii, che son compresi nelle proposizioni generali di già conciliate, debbono necessariamente essere già conciliati mediatamente, mercè la determinazione reciproca. Come le opposizioni particolari son comprese sotto le esposte opposizioni generali, così anche il concetto sintetico, che le concilia, deve essere compreso sotto il concetto generale della determinazione reciproca. Noi, perciò, con questo concetto dobbiamo procedere proprio come procedemmo col concetto della determinazione in generale. Noi determinammo questo concetto stesso, cioè limitammo la sfera della sua estensione ad una quantità meno considerevole, mercè l'aggiunta condizione che la quantità dell'uno debba essere determinata dal

suo opposto, e viceversa; e così ottenemmo il concetto della determinazione reciproca. In conformità della dimostrazione testè eseguita, noi, da ora in poi, dobbiamo determinare questo concetto stesso più da vicino, cioè limitare la sua sfera mediante l'aggiunzione di una particolare condizione; e così noi conseguiamo concetti sintetici, che son compresi sotto il superiore concetto della determinazione reciproca.

Con ciò, noi siamo posti in grado di determinare questi concetti con le loro precise linee di demarcazione, cosicchè sia assolutamente esclusa la possibilità di scambiarli, e di passare dal dominio dell'uno nel dominio dell'altro. Ogni errore si scopre subito per la mancanza di una precisa determinazione.

Il Non-Io deve determinare l'Io, cioè deve in esso annullare realtà. Ma questo è possibile solo a condizione che esso abbia in sè stesso quella parte della realtà, che deve distruggere nell'Io. Quindi, il Non-Io ha in sè medesimo realtà.

Ora, ogni realtà è posta nell'Io; ma il Non-Io è opposto all'Io; quindi in esso non è posta punto niuna realtà, ma semplice negazione. Ogni Non-Io è negazione; e perciò non ha in sè niuna realtà.

Le due proposizioni si annullano reciprocamente l'un l'altra. L'una e l'altra sono comprese nella proposizione: il Non-Io determina l'Io. Quella proposizione, dunque, annulla sè stessa.

Ma quella proposizione è compresa nella proposizione principale sopra esposta; e questa, nella proposizione dell'unità della coscienza; e, se quella è annullata, sono annullate la proposizione principale, nella quale essa è compresa, e l'unità della coscienza, nella quale è compresa quest'ultima. Essa, quindi, non può annullarsi, ma i contrarii, che si trovano in essa, debbono potersi conciliare.

1. La contraddizione non è, per avventura, punto già risoluta mercè il concetto della determinazione reciproca. Se noi poniamo come divisibile l'assoluta totalità della realtà: se noi, cioè, la poniamo come tale, che possa essere aumentata

o diminuita (e il diritto stesso di far questo non è ancora dedotto); allora noi possiamo certamente diffalcarne ad arbitrio delle parti, e dobbiamo porle a questa condizione necessariamente nel Non-Io; tanto abbiamo guadagnato, grazie al concetto della determinazione reciproca. Ma come, dunque, noi giungiamo a questo, a distaccare delle parti dalla realtà dell'Io? Questa è la questione non ancora toccata. La riflessione, in conformità della legge della determinazione reciproca, pone certamente nel termine opposto la realtà annullata nell'altro, e viceversa; se essa ha prima, in un modo qualunque, annullato realtà. Ma che cosa è, dunque, ciò che l'autorizza, o l'obbliga, ad intraprendere, in generale, una determinazione reciproca?

Spieghiamoci più precisamente! Nell'Io è posta assolutamente realtà. Nel terzo principio fondamentale, e poco fa in modo affatto determinato, il Non-Io fu posto come una quantità: ma ogni quantità è qualcosa, quindi anche realtà. Tuttavia, il Non-Io dev'esser negazione; quindi, in pari tempo, una negazione reale (una grandezza negativa).

Ora, dal punto di vista del concetto della pura relazione, è affatto indifferente a quale dei due opposti si voglia attribuire la realtà, ed a quale la negazione. Questo dipende da quale dei due oggetti parta la riflessione. È ciò che accade nella matematica, che astrae pienamente da ogni qualità, e guarda solamente alla quantità. In sè, è pienamente indifferente che io chiami quantità positive i passi indietro o i passi in avanti, e questo dipende semplicemente da ciò: se io voglio presentare come risultato finale la somma dei primi o quella dei secondi. Così è nella Dottrina della scienza. Ciò, che nell'Io è negazione, è realtà nel Non-Io, e viceversa; tanto, ma anche nulla di più, è prescritto dal concetto della determinazione reciproca. Che io, ora, voglia chiamare realtà o negazione ciò ch'è nell'Io, questo resta del tutto abbandonato al mio arbitrio: qui non si parla se non di realtà relativa [1].

---

[1] È notevole che, nell'uso comune del linguaggio, la parola rela-

Perciò si mostra un' anfibologia nel concetto della realtà stessa, che è prodotta proprio dal concetto della determinazione reciproca. Se quest' ambiguità non si può togliere, allora è distrutta l' unità della coscienza: l' Io è realtà, ed il Non-Io è egualmente realtà; ed ambedue non sono più opposti, e l' Io non è = Io, ma = Non-Io.

2. Se l' indicata contraddizione dev' essere risoluta in modo soddisfacente, bisogna che, prima di ogni altra cosa, sia tolta quell' ambiguità, sotto la quale quella contraddizione potrebbe, per avventura, essere nascosta, ed essere una contraddizione non già vera, ma soltanto apparente.

Fonte di ogni realtà è l' Io, chè questo è l' Immediato e l' assolutamente posto. Solo da e con l' Io è dato il concetto della realtà. Ma l' Io è perchè si pone, e si pone perchè è. Perciò, porsi ed essere sono una sola e medesima cosa. Ma il concetto del porsi e quello dell'attività in generale sono, a lor volta, una sola e medesima cosa. Dunque, ogni realtà è attiva, ed ogni cosa attiva è realtà. L'attività è realtà positiva, assoluta (in opposizione a quella puramente relativa).

(È del tutto necessario pensare qui in modo affatto puro il concetto dell' attività. Per mezzo di questo concetto, nulla può essere indicato, che non sia compreso nell' assoluto porsi dell' Io per sè stesso; nulla, che non si trovi immediatamente nella proposizione: Io sono. È perciò chiaro che si deve far piena astrazione non soltanto da tutte le condizioni temporali, ma anche da ogni oggetto dell' attività. L' atto dell' Io, quando esso pone il suo proprio essere, non si dirige per nulla su di un oggetto, ma ritorna in sè stesso. Sol quando l' Io rappresenta sè stesso, esso diventa oggetto. — L' immaginazione può difficilmente trattenersi dal mescolare l' ultima nota, quella dell'oggetto, mèta

---

tivo sia usata sempre in senso proprio, sempre di ciò, che è distinto solo per la quantità, e non può essere distinto per niun altro carattere; e che, tuttavia, non si colleghi punto niun concetto determinato con la parola relazione, da cui quella deriva.

dell'attività, nel puro concetto dell'attività; ma basta che dinanzi all'inganno di essa si sia avvertiti, perchè, almeno nelle conseguenze, si astragga da tutto ciò, che potrebbe derivare da una tale mescolanza).

3. L'Io dev'essere determinato, cioè dev'essere annullata in lui realtà, o, come questo concetto è stato or ora determinato, *attività*. Quindi, in esso è posto il contrario dell'*attività*. Ma il contrario dell'attività chiamasi *passività*. La passività è negazione *positiva* assoluta, e, in quanto tale, opposta a quella puramente *relativa*.

(Sarebbe desiderabile che la parola *patire* avesse meno significati secondarii. Che qui non sia da pensare a una sensazione dolorosa, non s'ha certo bisogno di ricordarlo. Ma, forse, è da ricordare questo, che bisogna fare astrazione da *tutte le condizioni di tempo*, ed inoltre, finora, anche da *ogni attività, che cagioni nell'opposto la passività*. *Patire* è la pura negazione del concetto puro dell'attività, or ora esposto; e, a dir vero, la negazione *quantitativa*, poichè quel concetto stesso è *quantitativo*; poichè la pura negazione dell'attività, astrazion fatta dalla quantità di essa = *0*, sarebbe il *riposo*. Tutto ciò, che nell'Io non è compreso immediatamente nell': *Io sono*, non è posto immediatamente mediante il porsi dell'Io per sè stesso, è, per l'Io, *passività* (affezione in generale).

4. Se l'assoluta totalità della realtà dev'essere conservata quando l'Io è nello stato di passività, un egual grado di attività dev'essere necessariamente trasportato nel Non-Io, per la legge della determinazione reciproca, secondo il già detto.

E così, dunque, è sciolta la contraddizione precedente. Il *Non-Io*, come tale, *non ha in sè niuna realtà*; ma esso *ha realtà, in quanto l'Io patisce*, in forza della legge della determinazione reciproca. Questa proposizione: — il *Non-Io*, almeno per quanto noi possiamo giudicarne sinora, *ha realtà per l'Io, solo in quanto l'Io è affetto*; e, *fuori della condizione di un'affezione dell'Io, non ha niuna realtà*; — è, per le conseguenze che ne derivano, molto importante.

5. Il concetto sintetico testè dedotto è compreso nel concetto superiore della determinazione reciproca; poichè in esso la quantità dell'uno, del Non-Io, è determinata dalla quantità del suo opposto, dell'Io. Ma esso è anche specificamente distinto da quel concetto. Infatti, nel concetto della determinazione reciproca era del tutto indifferente quale dei due opposti fosse determinato dall'altro, a quale dei due fosse attribuita la realtà, ed a quale la negazione. Era determinata la quantità, — ma anche nient'altro che la pura quantità —. Nella presente sintesi, invece, lo scambio non è indifferente, ma è determinato a quale dei due membri dell'opposizione sia da attribuirsi la realtà e non la negazione, ed a quale la negazione e non la realtà. Dunque, mercè la sintesi presente, vien posta l'attività, e, a dir vero, in uno dei termini è posto l'egual grado di attività che di passività nel suo opposto, e viceversa.

Questa sintesi è chiamata la sintesi dell'efficienza (causalità). Ciò, a cui si attribuisce attività, ed in quanto non gli si attribuisce passività, si chiama la causa (realtà primitiva, realtà positiva assolutamente posta: tutte cose, che quella parola *(Ursache)* esprime in modo eccellente); ciò, a cui si attribuisce passività, ed in quanto non gli si attribuisce attività, si chiama il prodotto (l'effetto, quindi una realtà dipendente da un'altra, e non già una realtà primitiva). L'una e l'altra cosa, pensate insieme, si chiamano un'azione. Il prodotto *(Bewirkte)* non si dovrebbe mai chiamare azione *(Wirkung)*.

Nel concetto della causalità, com'è stato or ora dedotto, bisogna astrarre completamente dalle condizioni empiriche di tempo; ed esso si può benissimo pensare, anche senza di queste. Da una parte, il tempo non è ancora dedotto, e noi qui non abbiamo ancora per nulla il diritto di servirci del suo concetto; dall'altra, in generale, non è per nulla vero che si debba pensare alla causa, come tale, cioè in quanto essa è attiva nell'azione determinata, come precedente nel tempo il prodotto, come si vedrà più tardi nello schematismo. Causa ed effetto debbono, anzi, essere pensati come una sola e me-

desima cosa, in forza dell' unità sintetica. Non la causa come tale, ma la sostanza, alla quale è attribuita la causalità, precede l' effetto dal punto di vista del tempo, per motivi che si vedranno. Ma, in questo riguardo, anche la sostanza, sulla quale si è operato, precede nel tempo ciò che in essa si è prodotto.

D.

Sintesi, per mezzo della determinazione reciproca, dei contrari compresi nella seconda delle proposizioni opposte.

La seconda proposizione esposta come contenuta nella nostra proposizione principale: — l' Io pone sè stesso come determinato, cioè si determina —, include anch' essa dei termini opposti, e perciò annulla sè stessa. Ma, poichè essa non può annullarsi senza che mediatamente sia annullata anche l' unità della coscienza, noi dobbiamo, per mezzo di una nuova sintesi, conciliare i contrarii, che sono in essa.

a) L' Io si determina; esso è il determinante (cioè, la parola qui sta all' attivo), e perciò attivo.

b) Esso si determina; esso è alcunchè di determinato, e perciò passivo. (Secondo il suo intimo significato, determinatezza indica sempre una passività, una rottura della realtà). Quindi l' Io, in un solo e medesimo atto, è, in pari tempo, attivo e passivo; a lui sono attribuite, in pari tempo, realtà e negazione, il che, senza dubbio, è una contraddizione.

Bisogna risolvere questa contraddizione mediante il concetto della determinazione reciproca; ed essa sarebbe risoluta in modo assolutamente perfetto, se, invece delle proposizioni precedenti, si potesse pensare la seguente: l' Io, con l' attività, determina la sua passività; o, con la passività, la sua attività. Allora esso sarebbe, in pari tempo, attivo e passivo in un solo e medesimo stato. Soltanto, c' è la questione: se e come si può pensare la precedente proposizione.

Per la possibilità di ogni determinazione in generale (di ogni misurazione) dev'essere fissata una misura. Ma questa misura non potrebbe essere altro che l'Io stesso, perchè, originariamente, soltanto l'Io è posto assolutamente.

Ma nell'Io è posta la realtà. Quindi, l'Io dev'esser posto come assoluta totalità della realtà (quindi come una quantità, nella quale son comprese tutte le quantità, e che può essere una misura per tutte); e, a dir vero, dev'esser posto originariamente ed assolutamente, se pure la sintesi or ora esposta problematicamente dev'essere possibile, e la contraddizione risoluta in modo soddisfacente. Quindi:

1. L'Io pone assolutamente, senza niun fondamento, qual che esso sia, e sotto niuna condizione possibile, l'assoluta totalità della realtà, come una quantità, oltre la quale, semplicemente in forza di questo porre, niuna maggiore è possibile; e questo assoluto massimo della realtà, esso lo pone in sè stesso. — Tutto ciò che è posto nell'Io è realtà; ed ogni realtà, che è, è posta nell'Io (§ 1). Ma questa realtà nell'Io è una quantità, e, veramente, una quantità posta assolutamente (§ 3).

2. Per e secondo questa misura assolutamente posta, dev'essere determinata la quantità di una mancanza della realtà (di una passività). Ma la mancanza è nulla, ed il manchevole è nulla. (Il non essere non si può percepire). Quindi la mancanza può essere determinata soltanto con la determinazione del resto della realtà. Dunque, l'Io non può determinare se non la quantità limitata della sua realtà; e, con la determinazione di questa, è, dunque, anche in pari tempo, determinata la quantità della negazione (per mezzo del concetto della determinazione reciproca).

(Noi qui facciamo ancora completa astrazione dalla determinazione della negazione come contrario della realtà in sè nell'Io, e rivolgiamo la nostra attenzione solo alla determinazione di una quantità della realtà, che è più piccola della totalità.

3. Una quantità di realtà, non eguale alla totalità, è anch'essa negazione, cioè negazione della totalità. Essa

è opposta alla totalità, come quantità limitata; ma ogni opposto è negazione di ciò, a cui è opposto. Ogni quantità determinata è non-totalità.

4. Ma, perchè una tale quantità possa essere *opposta* alla totalità, quindi *comparata* con essa (secondo le regole di ogni sintesi ed antitesi). dev'esserci un fondamento di relazione fra le due; e questo è, dunque, il concetto della *divisibilità* (§ 3). Nell'assoluta totalità non vi sono parti, ma essa può essere comparata con le parti e distinta da esse; e con ciò, dunque, la contraddizione. di cui sopra, si può sciogliere in modo soddisfacente.

5. Per comprendere ciò con completa chiarezza, riflettiamo sul concetto della realtà. Il concetto della realtà è uguale al concetto dell'attività. Ogni realtà è posta nell'Io, cioè: in esso è posta ogni attività, e viceversa; tutto nell'Io è realtà, cioè: l'Io è *soltanto* attivo; in quanto è attivo, esso non è se non Io; ed in quanto non è attivo, esso è Non-Io.

Ogni passività è non-attività. La passività, dunque, non si può punto in niun altro modo determinare, che riferendola all'attività.

Ora, questo corrisponde di tutto punto al nostro cómpito, secondo il quale una passività dev'essere determinata per mezzo dell'attività, mediante una determinazione reciproca.

6. La passività non può essere messa in relazione con l'attività se non a condizione di avere con essa un fondamento di relazione. Ma questo fondamento non può essere altro che l'universale fondamento di relazione della realtà e della negazione: quello della quantità. Per mezzo della quantità la passività è riferibile all'attività, cioè: *la passività è una quantità di attività.*

7. Per poter pensare una quantità di attività, si deve avere una misura dell'attività: cioè *l'attività in generale* (ciò che sopra si chiamava l'assoluta totalità della realtà). La quantità in generale è la misura.

8. Se nell'Io è posta in generale *tutta* l'attività, porre una quantità di attività è diminuirla; ed una tale quantità, in quanto essa non è *tutta* l'attività, è una passività. benchè essa *in sè* sia attività.

9. Dunque, una passività è posta con la posizione di una quantità dell' attività, con l' opposizione di essa all'attività, non in quanto questa è attività in generale, ma in quanto è tutta l' attività; cioè quella quantità di attività, come tale, vien posta essa stessa come passività, e, come tale, determinata.

(Determinata, dico io. Ogni passività è negazione dell' attività; la totalità dell' attività è negata da una quantità di attività. Ed in quanto ciò accade, la quantità appartiene alla sfera della passività. — Ma se quella quantità è considerata in generale come attività, allora essa non appartiene alla sfera della passività, ma ne viene esclusa.)

10. Ora è stato indicato un X, che, in pari tempo, è realtà e negazione, attività e passività.

a) X è attività, in quanto vien riferito al Non-Io, poichè esso è posto nell' Io, e nell' Io che pone ed agisce.

b) X è passività, in quanto vien riferito alla totalità dell' agire. Esso non è l' agire in generale, ma un determinato agire: un particolar modo di agire, compreso nella sfera dell' agire in generale.

(Descrivete una circonferenza $= A$; l' intiera superficie compresa da essa $= X$ è opposta all' infinita superficie nello spazio infinito, la quale è esclusa. Nell' interno del circuito di A descrivete un'altra circonferenza $= B$; allora la superficie $= Y$, compresa dalla circonferenza B, è, innanzi tutto, compresa nel circuito di A, e, in pari tempo che A, è opposta alla superficie infinita esclusa da A; e, sotto questo riguardo, è affatto identica alla superficie X. In quanto, invece, voi la considerate come compresa da B, essa è opposta all' infinita superficie esclusa, quindi anche a quella parte della superficie X, che non è compresa in essa.

Dunque, lo spazio Y è opposto a sè stesso: infatti esso è una parte della superficie X, o la superficie Y, che ha un'esistenza propria.)

Un esempio. Io penso, è, innanzi tutto, un' espressione dell' attività; l' Io è posto come pensante, e, in quanto tale, come agente. Quella proposizione è, inoltre, un' espressione

della negazione, della limitazione, della passività, poichè *pensare* è una particolare determinazione dell'essere, e nel concetto di esso sono esclusi tutti gli altri modi dell'essere. Il concetto del pensare è, quindi, opposto a sè stesso: esso indica un'attività, quando vien riferito all'oggetto pensato; una passività, quando vien riferito all'essere in generale, poichè l'essere dev'esser limitato, affinchè il pensare sia possibile.

Ogni possibile predicato dell'Io designa una limitazione di esso. Il soggetto: Io, è l'assolutamente attivo, o l'assolutamente esistente. Mediante il predicato (p. es.: io rappresento, io tendo, e così via) quest'attività è chiusa in una sfera limitata. (Come e per qual mezzo questo accada, di ciò qui non ci occupiamo ancora).

11. Ora si può comprendere perfettamente in qual modo l'Io possa determinare la sua passività con e per mezzo della sua attività, e come possa essere in pari tempo attivo e passivo. Esso è *determinante*, in quanto, per mezzo di un'assoluta spontaneità, fra tutte le sfere comprese nell'assoluta totalità delle sue realtà, si pone in una sfera determinata; ed in quanto non si riflette se non su quest'assoluto porre, facendo, invece, astrazione dai limiti della sfera. Esso è *determinato*, in quanto lo si considera come posto in questa sfera determinata, facendo astrazione dalla spontaneità del porre.

12. Noi abbiamo trovato l'atto originariamente sintetico dell'Io, per mezzo del quale vien risoluta l'esposta contraddizione, e con ciò abbiamo trovato un nuovo concetto sintetico, che dobbiamo esaminare ancora con un po' più di precisione.

Questo concetto, proprio come il precedente, quello della causalità, è una più determinata determinazione reciproca; e noi otterremo di entrambi la più completa cognizione, se li paragoniamo con quell'atto e tra loro.

Secondo le regole della determinazione in generale, quei due concetti debbono *a)* essere eguali alla determinazione reciproca *b)* opposti a questa; *c)* eguali tra di loro, in quanto sono opposti a quella; *d)* opposti l'un l'altro.

a) Essi sono eguali alla determinazione reciproca per questo, che in entrambi, come in quella, l'attività vien determinata dalla passività, o la realtà dalla negazione (ciò ch'è precisamente lo stesso), e viceversa.

b) Essi sono entrambi opposti alla determinazione reciproca. Poichè, nella determinazione reciproca, è posta soltanto in generale una reciprocità, ma non determinata. Ed è lasciato completamente libero passare dalla realtà alla negazione, o da questa a quella. Invece, in entrambe le sintesi da ultimo dedotte, l'ordine della reciprocità è fissato e determinato.

c) Precisamente per questo, che in entrambi l'ordine è fissato, essi sono eguali fra loro.

d) In riguardo all'ordine della reciprocità, essi sono entrambi opposti tra loro. Nel concetto della causalità, l'attività è determinata dalla passività; in quello poco fa dedotto, la passività vien determinata dall'attività.

13. In quanto l'Io vien considerato come comprendente l'intiero circolo assolutamente determinato di tutte le realtà, esso è Sostanza. In quanto esso vien posto in una sfera non assolutamente determinata di questo circolo (come e per che modo essa sia determinata, questo resta, per ora non esaminato), esso è accidentale; ovvero, in esso v'è un accidente. Il limite, che separa questa particolare sfera dall'intiera circonferenza, è ciò che rende accidente l'accidente. Esso è il fondamento di distinzione tra sostanza ed accidente. Esso è nella circonferenza, e perciò l'accidente è nella e sulla sostanza; esso esclude qualcosa dall'intiera circonferenza, e perciò l'accidente non è sostanza.

14. Niuna sostanza è pensabile se non riferita ad un accidente; poichè, solo con la posizione di possibili sfere nel circolo assoluto, l'Io diventa sostanza; solo per mezzo di accidenti possibili, sorgono realtà; poichè, senza di essi, tutta la realtà sarebbe assolutamente una sola cosa. Le realtà dell'Io sono i suoi modi di azione: esso è sostanza, in quanto tutti i possibili modi di azione (maniere di essere) son posti in esso.

Niun accidente è pensabile, senza sostanza; poichè, per riconoscere che qualcosa è una determinata realtà, io debbo riferirla alla realtà in generale.

La sostanza è tutta la reciprocità, pensata in generale; l'accidente è qualcosa di determinato, che varia con un'altra cosa variabile. Originariamente, non v'è che una sola sostanza: l'Io. In quest'unica sostanza son posti tutti i possibili accidenti, quindi tutte le possibili realtà. — Noi vedremo a suo tempo in qual modo parecchi accidenti dell'unica sostanza, identici in una nota qualunque, possano essere presi insieme, ed anche pensati come sostanze, i cui accidenti sieno determinati per la differenza di quelle note tra loro, differenza, che ha luogo accanto all'identità.

Osservazione. — Noi abbiamo lasciata senza esaminarla ed affatto nell'oscurità, da una parte quell'attività dell'Io, per la quale esso distingue e paragona sè stesso come sostanza ed accidente; dall'altra, ciò che induce l'Io ad intraprendere quest'atto; la quale ultima cosa, per quanto noi possiamo congetturarne dalla prima sintesi, potrebbe essere benissimo un effetto del Non-Io.

Poichè, come suole accadere in ogni sintesi, i termini medi sono giustamente conciliati ed allacciati, ma non i due termini estremi.

Quest'osservazione ci presenta sotto un nuovo aspetto il cómpito della Dottrina della scienza. Essa continuerà sempre ad inserire termini medi tra gli opposti, ma non perciò la contraddizione è completamente risoluta, ma soltanto più oltre spostata. Se tra i termini conciliati, dei quali, esaminandoli più da vicino, si trova che essi non sono tuttavia perfettamente conciliati, s'inserisce un nuovo termine medio, allora certamente scompare la contraddizione indicata per ultimo; ma, per iscioglierla, si debbono ammettere nuovi termini estremi, i quali, di bel nuovo, sono opposti, e debbono di nuovo essere conciliati.

Il problema peculiare, supremo, che comprende in sè tutti gli altri problemi, è questo: come può l'Io agire immedia-

tamente sul Non-Io, o il Non-Io sull'Io, quando essi debbono essere entrambi pienamente opposti fra loro? S'inserisce tra i due un X qualunque, sul quale entrambi operano, per mezzo di che, dunque, essi operano, in pari tempo, mediatamente anche l'uno sull'altro. Ma tosto si scopre che, anche in quest'X, dev'esserci, tuttavia, a sua volta, un punto qualunque, nel quale Io e Non-Io immediatamente s'incontrano. Per evitar ciò, s'inserisce tra loro, ed invece del limite preciso, un nuovo termine medio $= Y$. Ma si vede subito che in quest'Y, proprio come in X, dev'esserci un punto, nel quale i due opposti si toccano immediatamente. E questo continuerebbe così, all'infinito, se il nodo non fosse, a dir vero, non già sciolto, ma tagliato, con una decisione assoluta della ragione; decisione, che non è già, per avventura, il filosofo ad emanare, ma che egli si limita a indicare, per la quale decisione, poichè il Non-Io non può conciliarsi in niuna maniera con l'Io, non dev'esserci, in generale, Non-Io.

Si può considerare la cosa anche da un altro punto di vista. — In quanto l'Io è limitato dal Non-Io, esso è finito; ma in sè, com'esso è posto dalla sua propria assoluta attività, esso è finito. Entrambe queste cose in esso, l'infinità e la finità, debbono essere conciliate. Ma una tale conciliazione è in sè impossibile. Per lungo tempo, a dir vero, la lotta fu composta per mezzo di mediazione: l'infinito limita il finito. Ma, in ultimo, poichè si è resa palese la completa impossibilità della conciliazione ricercata, la finità deve, in generale, essere annullata; tutti i limiti debbono sparire, e deve restare solo l'Io infinito, come Uno e come Tutto.

Se, nello spazio continuo A, voi ponete nel punto m luce, e nel punto n tenebra, poichè lo spazio è continuo, e tra m ed n non v'è nessun iato, deve necessariamente, tra quei due punti, esserci un punto qualunque o, che, in pari tempo, sia luce e tenebra, ciò che è contraddittorio. — Voi ponete tra quei due punti un termine medio, il crepuscolo. Se questo va da p sino a q, allora il crepuscolo confinerà in p con la luce ed in q con la tenebra. Ma, con ciò, voi non avete guadagnato se non una dilazione, ma non già sciolto in modo

soddisfacente la contraddizione. Il crepuscolo è mescolanza di luce con tenebra. Ora, la pura luce può confinare in p con il crepuscolo, solo a patto che il punto p sia, in pari tempo, luce e crepuscolo; e poichè il crepuscolo non è distinto dalla luce se non perchè è anche tenebra, — che esso sia, in pari tempo, luce e tenebra. Lo stesso nel punto q. Quindi, la contraddizione non si può punto risolvere altrimenti, se non con questo: che luce e tenebra sono, in generale, non già opposti, ma si distinguono solo per gradi. La tenebra non è se non una piccolissima quantità di luce. — Precisamente così sta la cosa tra l'Io ed il Non-Io.

E.

Conciliazione sintetica dell'opposizione avente luogo tra i due suindicati modi di determinazione reciproca.

L'Io si pone come determinato dal Non-Io, era la proposizione principale, dalla quale noi partimmo, e che non poteva essere annullata senza che, in pari tempo, fosse annullata l'unità della coscienza. Ma si trovavano in essa delle contraddizioni, che noi dovemmo risolvere. Prima di ogni altra, si presentò la questione: in che modo l'Io può, in pari tempo, determinare ed essere determinato? — alla quale si rispose così: determinare ed essere determinato sono, per mezzo del concetto della determinazione reciproca, una sola e medesima cosa: e perciò, quando l'Io pone in sè una determinata quantità di negazione, esso pone, in pari tempo, una determinata quantità di realtà nel Non-Io, e viceversa. Qui restava a domandarsi: dove, dunque, dev'essere posta la realtà, nell'Io o nel Non-Io? — al che, per mezzo del concetto della causalità, si rispose così: nell'Io dev'esser posta negazione o passività, e, secondo la regola della determinazione reciproca in generale, l'eguale quantità di attività o di realtà dev'essere posta nel Non-Io — Ma in qual modo può, dunque, esser posta nell'Io una passività? —

fu, inoltre, domandato, ed a ciò si rispose, per mezzo del concetto della sostanzialità, che passività ed attività nell'Io sono una sola e medesima cosa, poichè la passività è soltanto una minore quantità di attività.

Ma, con queste risposte, noi ci siamo avviluppati in un circolo. Se l'Io pone in sè un minor grado di attività, senza dubbio con ciò esso pone in sè una passività, ed un'attività nel Non-Io. Ma l'Io non può avere la facoltà di porre in sè assolutamente un minor grado di attività; poichè conforme al concetto della sostanzialità, esso pone in sè ogni attività, ed in sè non pone null'altro che attività. Perciò, alla posizione dell'inferior grado di attività nell'Io dovrebbe precedere un'attività del Non-Io; questa dovrebbe aver negato realmente una parte dell'attività dell'Io, prima che l'Io potesse porre in sè una minor parte di essa. Ma questo è anch'esso impossibile, poichè, in forza del concetto della causalità, al Non-Io può essere attribuita un'attività solo in quanto nell'Io è posta una passività.

Spieghiamoci ancora più chiaramente, e per ora non proprio nella forma scolastica, sul punto principale, che viene in questione. Mi si permetta, intanto, di presupporre come noto il concetto del tempo. — Ponete come primo caso, secondo il puro concetto della causalità, che la limitazione dell'Io provenga unicamente e solamente dall'attività del Non-Io. Immaginate che, nel momento *A*, il Non-Io non operi sull'Io; ed allora nell'Io v'è tutta la realtà e nessuna negazione, e quindi, secondo ciò ch'è stato precedentemente detto, nessuna realtà è posta nel Non-Io. Immaginate, inoltre, che, nel momento *B*, il Non-Io operi sull'Io con tre gradi di attività; ed allora, in forza del concetto della determinazione reciproca, nell'Io sono, senza dubbio, annullati tre gradi di realtà, ed in lor vece posti tre gradi di negazione. Ma con ciò l'Io si comporta in modo puramente passivo; i gradi della negazione sono certamente posti in esso; ma essi sono anche posti semplicemente, — per un qualunque essere intelligente, posto al di fuori dell'Io, il quale osservi Io e Non-Io in quell'azione, e giudichi secondo la regola della

determinazione reciproca, ma non per l'Io stesso. Per questo, sarebbe necessario che l'Io potesse paragonare il suo stato nel momento A col suo stato nel momento B, e distinguere le differenti quantità della sua attività nei due momenti: e come ciò sia possibile, non s'è mostrato ancora. L'Io nel caso dato, sarebbe certamente limitato, ma esso non sarebbe cosciente della sua limitazione. Per dirlo nelle parole della nostra proposizione, l'Io, senza dubbio, sarebbe determinato; esso, però, non si porrebbe come determinato, ma soltanto un essere qualunque, posto al di fuori di esso, potrebbe porlo come determinato.

Ovvero, ponete come secondo caso, secondo il puro concetto della sostanzialità, che l'Io abbia una facoltà di porre in sè arbitrariamente una minore quantità di realtà, assolutamente ed indipendentemente da ogni influenza del Non-Io, ciò che è il presupposto dell'idealismo trascendente, e specialmente dell'armonia prestabilita, che è un idealismo di questa specie. Qui si fa completa astrazione dal fatto che questo presupposto già contraddice il principio fondamentale assolutamente primo. Inoltre, dategli anche la facoltà di paragonare questa quantità diminuita con l'assoluta totalità e di misurarla con essa. Con questo presupposto, ponete l'Io nel momento A con due gradi di attività diminuita, nel momento B con tre gradi; allora si può benissimo comprendere come l'Io, in entrambi i momenti, si possa giudicare come limitato, ed invero nel momento B come più limitato che nel momento A; ma non si può per nulla concepire come l'Io possa riferire questa limitazione a qualcosa ch'è nel Non-Io, come a causa di essa. Piuttosto, esso dovrebbe considerar sè stesso come la causa di quella limitazione. E per usare le parole della nostra proposizione: l'Io si porrebbe, allora, certamente come determinato, ma non come determinato dal Non-Io. (L'idealista dogmatico nega, senza dubbio, la legittimità di quel riferimento ad un Non-Io, ed esso è in ciò conseguente; ma il fatto del riferimento egli non può negarlo, anzi non è ancora capitato a nessuno di

negarlo. Ma, allora, egli deve tuttavia per lo meno spiegare questo fatto ammesso, astrazion fatta dalla sua legittimità. Ma, con il suo presupposto, egli di questo non è capace. e la sua filosofia è, perciò, incompleta. E se, dopo di ciò, egli ammette ancora, per avventura l'esistenza delle cose fuori di noi, come ciò accade nell'armonia prestabilita almeno di alcuni leibniziani, allora egli è per giunta inconseguente). Perciò le due sintesi, usate separatamente, non spiegano ciò che debbono spiegare, e la contraddizione sopra accennata rimane: se l'Io si pone come determinato, allora esso non è determinato dal Non-Io; se esso è determinato dal Non-Io, allora non si pone come determinato.

I.

Esponiamo adesso questa contraddizione nel modo più determinato.

L'Io non può porre in sè niuna passività, senza porre attività nel Non-Io; ma non può porre niuna attività nel Non-Io, senza porre in sè una passività; esso non può far l'una di queste due cose senza far l'altra; esso non può farne niuna assolutamente; dunque, esso non può farne nessuna delle due. Dunque:

1. l'Io non pone passività in sè, in quanto pone attività nel Non-Io; nè attività nel Non-Io, in quanto pone passività in sè: esso, in generale, non pone (non la c o n d i z i o n e è negata, ma il c o n d i z i o n a t o: questo si deve ben notare; non già la regola della determinazione reciproca in generale, come tale, bensì l'applicazione di essa in generale al caso presente è richiesta). Proprio come testè è stato dimostrato.

2. Ma l'Io deve porre in sè la passività, e, in quanto fa ciò, deve porre l'attività nel Non-Io, e viceversa, giusta la conseguenza dalle proposizioni su poste assolutamente.

II.

Nella prima proposizione è negato ciò, che nella seconda è affermato.

Entrambe, dunque, sono tra di loro nello stesso rapporto che negazione e realtà. Ma negazione e realtà sono conciliate dalla quantità. Entrambe le proposizioni debbono essere valide; ma entrambe debbono essere valide solo in parte. Esse debbono essere pensate così:

1. l'Io pone in parte la passività in sè, in quanto pone l'attività nel Non-Io; ma esso in parte non pone la passività in sè, in quanto pone l'attività nel Non-Io, e viceversa. (Meglio: in un certo riguardo, vale ed è applicata la determinazione reciproca, ed in un altro no).

2. L'Io pone soltanto in parte la passività nel Non-Io, in quanto pone l'attività nell'Io; ed in parte non pone la passività nel Non-Io, in quanto pone l'attività nell'Io. (Questo, giusta quanto è stato su esposto, significherebbe: nell'Io vien posta un'attività, alla quale non è opposta nel Non-Io nessuna passività; e nel Non-Io vien posta un'attività, alla quale non è opposta nell'Io nessuna passività. Questa specie di attività, per ora, noi vogliamo chiamarla attività indipendente, finchè non impariamo a conoscerla più da vicino).

III.

Ma tale attività indipendente nell'Io e nel Non-Io contraddice alla legge dell'opposizione, la quale ora è determinata più precisamente dalla legge della determinazione reciproca; essa contraddice, dunque, in particolare al concetto della determinazione reciproca, che nella nostra presente ricerca è dominante.

Ogni attività nell'Io determina una passività nel Non-Io, e viceversa, in conformità del concetto della determinazione reciproca. — Ma, proprio ora, è enunciata la proposizione:

Una certa attività nell'Io non determina niuna passività nel Non-Io (fa concludere a tal passività); ed una certa attività nel Non-Io non determina niuna passività nell'Io.

La quale proposizione sta alla precedente come la negazione alla realtà. Perciò entrambe si debbono conciliare mediante la determinazione; cioè entrambe possono valere solo in parte.

La proposizione precedente, alla quale si contraddice, è quella della determinazione reciproca. Essa dev'esser valida solo in parte, cioè deve anch'essa essere determinata, e la sua validità dev'esser chiusa in un certo ámbito mediante una regola. Ovvero, per esprimerci in un altro modo, l'attività indipendente dell'Io e del Non-Io è indipendente solo in un certo senso. Questo diverrà subito chiaro.

IV.

Nell'Io dev'esserci un'attività, che determina una passività nel Non-Io, e che vien determinata da questa passività; e, viceversa, un'attività nel Non-Io, che determina una passività nell'Io, e che vien determinata da questa passività, in conformità di ciò che sopra è stato detto. A quest'attività e passività è applicabile il concetto della determinazione reciproca.

Dev'esserci in entrambi, in pari tempo, un'attività, che non è determinata da nessuna passività dell'altro, come testè è stato postulato per poter risolvere la contraddizione, che si manifesta.

Entrambe le proposizioni debbono poter coesistere; esse debbono, perciò, poter essere pensate, mediante un concetto sintetico, come conciliate in un solo e medesimo atto. Ma questo concetto non può essere altro che quello della determinazione reciproca. La proposizione, nella quale entrambe sarebbero pensate come conciliate, sarebbe la seguente:

L'attività indipendente è determinata dall'attività e dalla passività reciproche (l'attività e la pas-

sività mutuamente determinantisi mediante la determinazione reciproca); e, viceversa, l'attività e la passività reciproche son determinate dall'attività indipendente.

Se si potesse provare questa proposizione, allora sarebbe chiaro:

1. In qual senso l'attività indipendente dell'Io e quella del Non-Io si determinano mutuamente, ed in qual senso no. Esse non si determinano immediatamente, ma si determinano mediatamente, per mezzo della loro attività e passività, concepite in reciprocità.

2. In qual modo la proposizione della determinazione reciproca possa essere, in pari tempo, valevole ed anche non valevole. Essa è applicabile alla reciprocità ed all'attività indipendente; ma non è applicabile all'attività indipendente ed all'attività indipendente in sè. La reciprocità e l'attività indipendente sono comprese in essa; ma non l'attività indipendente e l'attività indipendente in sè.

Riflettiamo, ora sul senso della proposizione su esposta. In essa si trovano le tre proposizioni seguenti:

1. Un'attività indipendente è determinata da una reciproca attività e passività.

2. Una reciproca attività e passività è determinata da un'attività indipendente.

3. Entrambe sono mutuamente determinate l'una dall'altra, ed è indifferente di passare dalla reciproca attività e passività all'attività indipendente, o, viceversa, dall'attività indipendente alla reciproca attività e passività.

1°

Per ciò che riguarda la prima proposizione, noi dobbiamo, innanzi tutto, ricercare che cosa, in generale, significa che un'attività indipendente è determinata da un agire reciproco; e poi dobbiamo applicarla ai casi, che si presenteranno.

1. Un'attività indipendente è determinata in generale dalla reciproca attività e passività. — Si ricorderà che noi ci

occupiamo di determinare il concetto della determinazione reciproca stessa, cioè di limitare con una regola l'estensione della sua validità. Ma la determinazione ha luogo mediante l'indicazione della ragione. Appena vien data la ragione dell'applicazione di questa proposizione, viene, in pari tempo, limitata quest'applicazione.

Infatti, secondo il principio della determinazione reciproca, con la posizione di un'attività in un termine vien posta immediatamente la passività nel suo opposto; e viceversa. Ora, a dir vero, risulta chiaro dal principio dell'opposizione che, se, in generale, una passività dev'esser posta, essa dev'esser posta nell'opposto del termine attivo; ma, con ciò, non si è ancora risposto alla domanda: perchè, in generale, una passività debba porsi, e non si possa starsene contenti dell'attività in un termine, cioè perchè, in generale, debba precedere una determinazione reciproca. — Passività ed attività, come tali, sono opposte; tuttavia la passività dev'essere posta immediatamente dall'attività, e viceversa; e, quindi, esse debbono, in conformità del principio della determinazione, essere anche identiche in un terzo termine = X (il qual terzo termine rende possibile il passaggio dalla passività all'attività, e reciprocamente, senza che sia interrotta l'unità della coscienza, nè in essa, per così dire, sorga uno iato). Questo terzo termine è il fondamento di relazione tra l'attività e la passività nella reciprocità (§ 3).

Questo fondamento di relazione non dipende dalla determinazione reciproca, ma questa dipende da esso; non è esso che diventa possibile per questa, ma è questa che diventa possibile sol per esso. Perciò quel fondamento vien posto nella riflessione, a dir vero, dalla determinazione reciproca, ma come indipendente da questa e dai termini, che essa pone in reciprocità.

Inoltre, nella riflessione esso è determinato dalla reciprocità, il suo posto gli è assegnato nella riflessione, cioè: se la determinazione reciproca è posta, esso è posto in quella sfera, che comprende in sè la sfera della determinazione reciproca; e da esso, per così dire, vien descritta

una circonferenza più grande intorno a quella della determinazione reciproca, per porre sicuramente questa mediante quella. Esso riempie la sfera della determinazione in generale; la determinazione reciproca, invece, non ne riempie che una parte, come già risulta chiaro da ciò che sopra fu detto, ma che qui dev'essere richiamato alla memoria in aiuto della riflessione.

Questo fondamento è una realtà, o, se la determinazione reciproca è pensata come atto, è un'attività. — Così mediante la determinazione reciproca in generale, è determinata un'attività indipendente.

(Le osservazioni precedenti ci fanno conoscere egualmente che il fondamento di ogni determinazione reciproca è l'assoluta totalità della realtà. Questa, in generale, non può essere annullata; e per questo quella quantità di realtà, ch'è annullata in un termine, dev'esser posta nel suo opposto.)

2. Applichiamo questo principio universale ai casi particolari compresi in esso, e che adesso ci si presentano.

a) Per mezzo del concetto reciproco della causalità, una passività dell'Io pone un'attività del Non-Io. Questa è una delle specie indicate della reciprocità: da essa dev'esser posta e determinata un'attività indipendente.

La determinazione reciproca parte dalla passività. La passività è posta; l'attività è posta dalla passività, e per mezzo di essa. La passività è posta nell'Io. È perfettamente fondato nel concetto della determinazione reciproca che, se a questa passività dev'essere opposta un'attività, quest'attività dev'esser posta nell'opposto dell'Io, nel Non-Io. — In questo passaggio c'è anche, certamente, e dev'esserci, un termine di connessione, o un fondamento, che qui è un fondamento di relazione. Il quale, com'è noto, è la quantità, che è uguale a sè stessa nell'Io e nel Non-Io, nella passività e nell'attività. Essa è il fondamento di relazione, che noi, però, possiamo opportunamente chiamare il fondamento ideale. Dunque, la passività nell'Io è il fondamento ideale dell'attività del Non-Io. — Il procedimento ora esaminato era pienamente giustificato dalla regola della determinazione reciproca.

Una questione affatto diversa è la seguente: deve, dunque, essere applicata qui, in generale, anche la regola della determinazione reciproca, e perchè? Che l'attività sia posta nel Non-Io, dopochè la passività è stata posta nell'Io, è ciò che si concede senza scrupolo; ma perchè, dunque, in generale, vien posta attività? A questa domanda non si deve rispondere di bel nuovo col principio della determinazione reciproca, ma col superiore principio di ragione.

Nell'Io è *posta* una passività, cioè una quantità della sua attività è annullata.

Questa passività, o questa *diminuzione* dell'attività, deve avere *una ragione*, poichè ciò ch'è annullato dev'essere una *quantità*; ma ogni quantità è determinata da un'altra quantità, in virtù della quale quella non è nè una quantità minore, nè una maggiore, ma precisamente questa quantità, in conformità del principio della determinazione (§ 3).

La ragione di questa diminuzione non può trovarsi nell'Io (non può procedere dall'Io, immediatamente dalla sua essenza originaria); poichè l'Io pone in sè soltanto attività, e non passività; esso si pone solo come esistente, ma non come non esistente (§ 1). Nell'Io non si trova quella ragione; questa proposizione, in forza dell'opposizione, secondo la quale al Non-Io spetta ciò che non spetta all'Io (§ 2), equivale alla seguente: la ragione della diminuzione si trova nel Non-Io.

Qui non si parla più della pura *quantità*, ma della *qualità*; la passività è opposta all'essenza dell'Io, in quanto questa consiste nell'essere; e solo da questo punto di vista la ragione di quella passività non poteva esser posta nell'Io, ma doveva esser posta nel Non-Io. La passività è posta come qualità opposta alla realtà, come negazione (e non solo come una minor quantità di attività: vedi B nel nostro paragrafo). Ma il fondamento d'una qualità chiamasi *fondamento reale*. Fondamento reale della passività è un'attività del Non-Io, indipendente dalla reciprocità, e già presupposta per la possibilità di questa; e quest'attività vien posta, affinchè noi abbiamo un fondamento reale della passività. — Dunque,

in grazia della reciprocità su esposta, vien posta un' attività del Non-Io, indipendente dalla reciprocità e presupposta per mezzo di essa.

(In parte, perchè noi qui siamo arrivati ad uno dei punti luminosi, dal quale si può abbracciare coll' occhio molto comodamente l' insieme del sistema; in parte, anche per non lasciare al realismo dogmatico neppure per un sol momento una conferma, che esso potrebbe trarre dal principio su esposto, noi facciamo ancora una volta notare espressamente che l' inferire ad un fondamento reale nel Non-Io si fonda su questo, che la passività nell' Io è qualcosa di qualitativo (il che si deve certamente ammettere, riflettendo sul puro principio della causalità); che, perciò, quell' inferenza non vale più di quel che può valere quella presupposizione. — Quando noi esamineremo il secondo concetto reciproco, quello della sostanzialità, si vedrà che, riflettendo sopra di esso, la passività non può punto esser pensata come qualcosa di qualitativo, ma solo come qualcosa di quantitativo, come una pura diminuzione dell' attività; e che perciò, in questa riflessione, se il fondamento cade, cade anche ciò, ch' è fondato sopra di esso, ed il Non-Io ridiventa un fondamento soltanto ideale. — Per dirla brevemente: la spiegazione della rappresentazione, cioè tutta la filosofia speculativa, parte da questo, che il Non-Io vien posto come causa della rappresentazione, e questa come suo effetto; così il Non-Io è il fondamento reale di tutto; esso è, assolutamente perchè è, e ciò che è (il fato spinozistico); l' Io stesso non è se non un accidente del Non-Io, e per nulla una sostanza; e noi abbiamo così lo spinozismo materiale, che è un realismo dogmatico, un sistema, che presuppone la mancanza della più alta astrazione possibile, quella dal Non-Io, e, poichè esso non enuncia l' ultimo fondamento, è pienamente infondato. — Se, al contrario, la spiegazione della rappresentazione parte da questo, che l' Io sia la sostanza della rappresentazione, e che questa, invece, sia il suo accidente, allora il Non-Io è il fondamento per nulla reale, ma solo ideale di essa: perciò esso non ha punto niuna realtà fuori della rappresentazione; esso non è

sostanza, non è nulla che stia per sè, che sia posto assolutamente, ma un puro accidente dell'Io. In questo sistema non si può dare punto nessuna ragione della limitazione della realtà nell'Io (dell'affezione, donde sorge una rappresentazione). La ricerca di questa ragione è qui del tutto esclusa. Un tal sistema sarebbe un idealismo dogmatico, che ha, senza dubbio, intrapreso la suprema astrazione, e che, perciò, è pienamente fondato. Ma, al contrario, esso è incompleto, perchè non spiega tutto ciò, che dev'essere spiegato. Perciò la vera disputa del realismo e dell'idealismo è questa: qual via si debba prendere nella spiegazione della rappresentazione. Si vedrà che, nella parte teoretica della nostra Dottrina della scienza, questa domanda resta del tutto senza risposta, cioè ad essa si risponde con questo: che entrambe le vie sono giuste; sotto una certa condizione, si è forzati a percorrere l'una; e sotto la condizione opposta, a percorrere l'altra; e perciò, dunque, la ragione umana, cioè ogni ragione finita, vien posta in contraddizione con sè stessa, e rinchiusa in un circolo. Un sistema, nel quale si mostra questo fatto, è un idealismo critico, e Kant lo ha esposto nella maniera più conseguente e completa. Quella lotta della ragione con sè stessa dev'essere risoluta, anche se ciò non fosse possibile proprio nella parte teoretica della Dottrina della scienza; e, poichè all'assoluto essere dell'Io non può rinunciarsi, così la lotta dev'essere decisa a profitto dell'ultimo modo di deduzione, proprio come nell'Idealismo dogmatico (soltanto, con la differenza che il nostro idealismo non è dogmatico, ma pratico; non determina ciò che è, ma ciò che dev'essere). Ma questo deve accadere in tal modo, che sia spiegato ciò che dev'essere spiegato; di che il dogmatismo non era capace. La diminuzione dell'attività dell'Io dev'essere spiegata dall'Io stesso; l'ultima ragione di essa dev'esser posta nell'Io. Questo accade perchè l'Io, che in questo riguardo è pratico, vien posto come tale, che debba contenere in sè stesso il fondamento dell'esistenza del Non-Io, che diminuisce l'attività dell'Io intelligente: un'idea infinita, che essa stessa non può essere pensata, mediante la quale, cioè, non tanto si

spiega ciò che dev' essere spiegato, quanto, piuttosto, si mostra che e perchè esso non si deve spiegare; il nodo non tanto è sciolto, quanto spostato all' infinito.)

In grazia della reciprocità tra la passività dell' Io e l' attività del Non-Io fu posta un' attività indipendente di quest' ultimo; essa è anche determinata dalla medesima reciprocità; essa vien posta per fondare una passività posta nell' Io; il suo ámbito, perciò, non si estende anche oltre l'ámbito di questa passività. Non c' è nessuna originaria realtà ed attività del Non-Io per l' Io, se non in quanto quest' ultimo è passivo. Senza passività nell' Io, non v' è realtà nel Non-Io: ciò vale anche dove si è parlato di quest'attività come di un' attività indipendente dal concetto della causalità, ch' è il fondamento reale. Anche la cosa in sè esiste solo in quanto nell' Io vien posta almeno la possibilità di una passività: canone, che solo nella parte pratica riceve la sua compiuta determinazione ed applicabilità.

6. Per mezzo del concetto della sostanzialità, mediante l' attività dell' Io (un accidente nell' Io), vien posta e determinata in questo una passività (negazione). Entrambe son comprese nella reciprocità; la loro mutua determinazione è la seconda forma della determinazione reciproca su esposta, ed anche mediante questa reciprocità dev' esser posta e determinata un' attività indipendente da essa, ed in essa non compresa.

In sè, attività e passività sono opposte; e, come sopra abbiamo visto, certamente con un solo e medesimo atto, col quale si pone in un termine una determinata quantità di attività, può porsi nel suo opposto l' eguale quantità di passività; e viceversa. Ma che non negli opposti, bensì in un solo e medesimo termine, con un solo e medesimo atto, sieno poste attività e passività, questo è contraddittorio.

Ora, a dir vero, questa contraddizione già sopra, nella deduzione del concetto della sostanzialità, è stata tolta, in generale, per questo, che la passività, in sè e quanto alla sua qualità, non può essere nient' altro che attività; ma, riguardo alla quantità, non può essere se non un' attività minore della

totalità; e così, dunque, si può benissimo pensare, in generale, come una quantità minore, misurata con l'assoluta totalità, e sol perchè essa non è uguale in quantità a questa totalità, possa esser posta come una quantità minore.

Il fondamento di relazione di entrambe è ora l'attività. Tanto la totalità, quanto la non-totalità di entrambe è attività.

Ma anche nel Non-Io è posta l'attività, e, a dir vero, egualmente un'attività non uguale alla totalità, ma limitata. Sorge, perciò, la domanda: in che una limitata attività dell'Io dev'essere distinta da una limitata attività del Non-Io? Il che vuol dire niente di meno che questo: come, a queste condizioni, debbono ancora essere distinti Io e Non-Io in generale?; poichè il fondamento di distinzione dell'Io e del Non-Io, in virtù del quale il primo doveva essere attivo ed il secondo passivo, è cessato (punto, questo, che si prega molto il lettore di non trasandare).

Se tale distinzione non è possibile, non è possibile neppure la determinazione reciproca richiesta, e, in generale, non è possibile nessuna di tutte le determinazioni dedotte. L'attività del Non-Io è determinata dalla passività dell'Io; la passività dell'Io, invece, è determinata da quella quantità della sua attività, che è restata dopo la diminuzione. Qui si presuppone, anzi, perchè sia possibile un riferimento all'assoluta totalità dell'attività dell'Io, che la diminuita attività sia attività dell'Io, di quello stesso Io, nel quale è posta l'assoluta totalità. — Un'attività diminuita è opposta alla totalità dell'attività: ma la totalità è posta nell'Io; dunque, secondo la su esposta regola dell'opposizione, l'opposto della totalità, o l'attività diminuita, doveva essere posta nel Non-Io. Ma, se essa fosse colà posta, allora non sarebbe congiunta con l'assoluta totalità da nessun fondamento di relazione; la determinazione reciproca non avrebbe luogo, e tutto ciò, che fin qui è stato dedotta, s'annullerebbe.

Perciò l'attività diminuita, che, come attività in generale, non sarebbe riferibile alla totalità, deve avere ancora un carattere, che possa servire da fondamento di relazione;

un carattere tale, per cui essa diventi attività dell'Io, e assolutamente non possa essere attività del Non-Io. Ma questo carattere dell'Io, che non può essere punto attribuito al Non-Io, è il porre ed esser posto assolutamente e senza niun fondamento (§ 1). Quell'attività diminuita dovrebbe, perciò, essere assoluta.

Ma assoluto e senza fondamento significa (§ 3): del tutto illimitato; e, tuttavia, quell'atto dell'Io dev'essere limitato. A questo bisogna rispondere: solo in quanto esso è, in generale, un'azione, e nulla di più, esso non può essere limitato da niuna ragione, da niuna condizione; esso può aver luogo, o anche no; l'atto in sè accade con assoluta spontaneità. Ma, in quanto esso deve rivolgersi ad un oggetto, è limitato; esso potrebbe anche non aver luogo (malgrado l'affezione prodotta dal Non-Io, se si vuol pensare per un momento come possibile tale affezione senza appropriazione dell'Io per riflessione): ma se una volta ha luogo, allora l'atto deve precisamente rivolgersi su quest'oggetto, e non può rivolgersi su nessun altro.

Perciò, mediante l'indicata determinazione reciproca, è posta un'attività indipendente. Infatti, l'attività compresa nella reciprocità è essa stessa indipendente; ma non in quanto essa è compresa nella reciprocità, bensì in quanto è attività. In quanto cade nella reciprocità, essa è limitata, e, sotto questo riguardo, è una passività. Essa è considerata in doppio riguardo.

Quest'attività indipendente è determinata, inoltre, dalla reciprocità, cioè nella pura riflessione. Per render possibile la reciprocità, l'attività doveva essere ammessa come assoluta; dunque è posta non un'attività assoluta in generale, — ma un'attività assoluta, che determina una reciprocità. (Essa chiamasi immaginazione, come si mostrerà a suo tempo). Ma tale attività non è posta, se non in quanto devesi determinare una reciprocità; ed il suo ámbito è, perciò, determinato dall'ámbito di questa reciprocità medesima.

2°

Una reciproca attività e passività è determinata da un'attività indipendente: questa è la seconda proposizione, che noi dobbiamo esaminare. Noi dobbiamo:

1° spiegare questa proposizione in generale, e distinguere con precisione il suo significato da quello della proposizione precedente.

Nella proposizione precedente si partì dalla reciprocità; essa fu presupposta come avente luogo, poichè non si parlava punto della forma di essa, come pura reciprocità (come passaggio da un termine all'altro), ma della materia di essa, dei termini compresi nella reciprocità. Se una reciprocità dev'esistere — come più su fu argomentato in generale — debbono esistere i termini, che possono essere reciprocati. Come sono possibili questi termini? — e così mostrammo un'attività indipendente come loro fondamento.

Ma qui non si parte dalla reciprocità, bensì da ciò che, solo, rende possibile la reciprocità come reciprocità, e, in riguardo alla sua pura forma, come passaggio da un termine all'altro — per giungere alla reciprocità. Colà si parlava del fondamento della materia; qui, del fondamento della forma della reciprocità. Anche questo fondamento formale della reciprocità dev'essere un'attività indipendente; e quest'affermazione noi dobbiamo qui dimostrare.

Noi possiamo indicare anche più chiaramente il fondamento di distinzione della forma della reciprocità dalla sua materia, se vogliamo riflettere sulla nostra propria riflessione.

Nel primo caso, la reciprocità è presupposta come avente luogo; si astrae, quindi, pienamente dal modo, con cui essa può aver luogo, e si riflette soltanto sulla possibilità dei termini compresi nella reciprocità. — Il magnete attrae il ferro; il ferro è attratto dal magnete; sono due proposizioni reciproche l'una dell'altra, cioè tali, che da una di esse vien posta l'altra. Questo è un fatto presupposto, e presupposto come fondato; e, con ciò, non si domanda chi

ponga l' una per mezzo dell' altra, e come avvenga, in generale, la posizione di una proposizione per mezzo dell'altra; ma si domanda soltanto: perchè sotto la sfera delle proposizioni, che possono essere poste l' una invece dell' altra, son comprese proprio quelle due? In entrambi dev' esserci qualcosa, che le rende adatte a poter essere scambiate; e bisogna ricercare questo qualcosa, quindi l' elemento materiale, che le rende proposizioni reciproche.

Nel secondo caso, si riflette sull' accadere medesimo della reciprocità, quindi si fa piena astrazione dalle proposizioni, tra le quali essa ha luogo. Non si domanda più con qual diritto quelle proposizioni sono in relazione di reciprocità; ma come, in generale, ha luogo la reciprocità Ed allora, dunque, si trova che dev' esserci un essere intelligente, posto al di fuori del ferro e del magnete, che li osservi entrambi, di entrambi riunisca i concetti nella sua coscienza, e sia obbligato di dare all' uno il predicato opposto al predicato dell' altro (attrarre; essere attratto).

Nel primo caso ha luogo una semplice riflessione sul fenomeno: quella dell'osservatore; nel secondo, ha luogo una riflessione su quella riflessione: la riflessione del filosofo sul modo di osservare.

Ora, poichè è deciso una buona volta che l' attività indipendente, che noi ricerchiamo, deve determinare la forma della reciprocità, ma non la sua pura materia, così nulla c' impedisce, nella nostra riflessione, di partire dalla reciprocità mediante un metodo euristico, poichè la ricerca ne sarà grandemente facilitata.

2º Applichiamo adesso la proposizione, omai spiegata in generale, ai casi singoli, compresi in essa.

a) Nella reciprocità della causalità, mediante una passività nell' Io è posta un' attività nel Non-Io; cioè una certa attività non è posta nell' Io, ovvero gli è sottratta, e, al contrario, è posta nel Non-Io. Per ottenere nella sua purezza la nuda forma di questa reciprocità, noi dobbiamo astrarre tanto da ciò che è posto, dall' attività, quanto dai termini, nei quali l' attività non è posta ed è posta, dall' Io

e dal Non-Io; e così non ci resta, come forma pura, altro che *un porre mediante un non-porre* (un attribuire per mezzo di un rifiutare) ovvero un *trasportare*. Questo, dunque, è il carattere formale della reciprocità nella sintesi della causalità: quindi il carattere materiale dell'attività che reciproca (in senso attivo: che esegue la reciprocità).

Quest'attività è indipendente dalla reciprocità, che per essa è possibile e da essa è compiuta; e non è la reciprocità, che rende possibile quest'attività.

Essa è indipendente dai termini della reciprocità come tali, poichè sol per essa quelli sono termini reciprocanti; essa è ciò che li reciproca. In sè, entrambi possono sempre esistere anche senza di essa; insomma, essi sono isolati, e non sono in relazione di reciprocità.

Ma ogni porre è il carattere dell'Io: quindi quell'attività del trasportare, affinchè sia possibile una determinazione per mezzo del concetto della causalità, spetta *all'Io*. L'Io trasporta nel Non-Io l'attività dall'Io; ciò facendo, dunque, annulla in sè attività; e questo, secondo il già detto, significa che esso pone in sè una passività per mezzo dell'attività. In quanto l'Io è attivo nel trasporto dell'attività al Non-Io, il Non-Io è passivo: l'attività *vien* trasportata ad esso.

(Non ci si spaventi troppo presto di questo: che questa proposizione, così com'è stata esposta, contraddice al primo principio fondamentale, dal quale, poco fa, esaminando la proposizione immediatamente precedente, è derivata una realtà del Non-Io, indipendente da ogni reciprocità (vedi sopra, pag. 114). Insomma, questa proposizione deriva, per una serie di legittime conseguenze, dalle premesse già dimostrate, tanto quanto quella, cui essa contraddice. Il fondamento di conciliazione di entrambe si presenterà a suo tempo, senza niun arbitrario intervento nostro).

Non si lasci inosservato che sopra fu detto: quest'attività è indipendente dalla reciprocità, che sol per essa diventa possibile. Potrebbe perciò, tuttavia, esserci anche un'altra reciprocità, che non diventasse possibile solo per quell'attività.

Con tutte le limitazioni, che l' esposta proposizione potrebbe soffrire, noi, per suo mezzo, abbiamo guadagnato almeno questo: che l' Io, in quanto è passivo, deve certamente essere *anche* attivo, benchè non *solamente* attivo; e potrebbe esser facile che questo fosse un guadagno importantissimo, che compensasse ad usura tutte le fatiche della ricerca.

b) Nella reciprocità della *sostanzialità*, per mezzo dell' assoluta totalità, l' attività dev' esser posta come limitata: ossia, nell'assoluta totalità ciò che è escluso dal limite è posto come non *posto* dal porre dell' attività limitata, come mancante in questa; quindi il carattere puramente formale di questa reciprocità è un *non-porre* per mezzo di un porre. Il mancante è posto nell' assoluta totalità; esso *non* è posto nell' attività limitata; esso è posto *come* non posto in reciprocità. Si è partiti dal porre assolutamente, e, a dir vero, da una posizione della totalità assoluta, in conformità del su esposto concetto della sostanzialità.

Il carattere materiale di quell' atto, che pone questa reciprocità stessa, deve, dunque, essere egualmente un nonporre mediante un porre, e, a dir vero, mediante un assoluto porre. Donde venga il non *esser* posto nell' attività limitata, che allora è considerata come già data, e che cosa possa essere quello, che n' è il principio, da tutto ciò noi qui facciamo completa astrazione. L' azione limitata esiste: questo è presupposto; e noi non ci domandiamo com' essa in sè possa esistere; noi ci domandiamo soltanto com' essa possa essere in reciprocità con l' illimitatezza.

Ogni porre in generale, ed in particolare, poi, l' assoluto porre, spetta all' Io; l' atto, che pone la stessa reciprocità attuale, parte dal porre assoluto, ed è, perciò, un atto dell' Io.

Quest' atto o attività dell' Io è del tutto indipendente dalla reciprocità, che sol da esso vien posta. Quest' attività stessa pone assolutamente un termine della reciprocità, la totalità assoluta, e sol per mezzo di questo termine essa pone l' altro termine della reciprocità *come* attività *diminuita*, come più piccolo della totalità. Donde l' attività, come tale, possa provenire, di questo noi non ci occupiamo, poichè, *come*

tale, essa non è un termine della reciprocità; essa lo è solo come attività diminuita, e tale essa diviene solo con la posizione dell'assoluta totalità e col riferimento a questa.

L'attività indipendente indicata parte dal porre, ma il non-porre è ciò a cui, propriamente, mette capo: da questo punto di vista, noi possiamo, perciò, chiamarla una privazione. Una quantità determinata dell'assoluta totalità viene esclusa dall'attività posta come diminuita, e considerata come non ritrovabile in questa, ma fuori di essa.

Non si tralasci di notare la caratteristica differenza di questa privazione dal testè esposto trasportare. Anche in quest'ultimo, certamente, qualcosa è tolto dall'Io; ma da ciò si astrae, e si riflette propriamente solo su questo: che esso è posto nel termine opposto. — Qui, al contrario, è semplicemente escluso. Se ciò ch'è escluso sia posto in qualche altra cosa, e che cosa possa poi esser questa, ciò non appartiene per nulla qui.

All'indicata attività della privazione dev'essere opposta una passività; e così è certamente; cioè si rinunzia ad una parte dell'assoluta totalità; essa è posta come non posta. L'attività ha un oggetto; una parte della totalità è quest'oggetto. A qual sostrato della realtà spetti questa diminuzione dell'attività, o questa passività: se all'Io o al Non-Io, di ciò qui non ci occupiamo, ed importa molto di non dedurre nulla di più di quel che deve dedursi dall'esposto principio, e che comprenda, in tutta la sua purezza, la forma della reciprocità.

(Ogni cosa è ciò che è; essa ha quelle realtà, che sono poste, come essa stessa è posta: $A = A$ (§ 1). Una cosa qualunque è un accidente di essa —, questo vuol dire innanzi tutto: questa qualche cosa non è posta dal porre della cosa stessa; essa non appartiene alla sua essenza, e bisogna escluderla dal concetto primitivo di quella. Questa determinazione dell'accidente è ciò che noi adesso abbiamo spiegato. In un certo senso, però, l'accidente è di nuovo attribuito alla cosa, e posto in essa. Qual natura esso abbia allora, anche questo noi vedremo a suo tempo.)

3°

La reciprocità e l'attività da essa indipendente debbono entrambe mutuamente determinarsi. Proprio come abbiam fatto sinora, noi dobbiamo, in primo luogo, ricercare qual significato, in generale, possa avere questa proposizione, e dopo applicarla ai casi particolari, in essa compresi.

1. Tanto nell'attività indipendente, quanto nella reciprocità, noi abbiamo fatto ancora una duplice distinzione: noi abbiamo distinto la forma della reciprocità dalla sua materia, e, in conformità di questa distinzione, abbiam distinto un'attività indipendente, che determina la prima, da un'altra, che nella riflessione è determinata dalla seconda. Perciò non si può sottoporre all'indagine la proposizione da esaminare proprio nei termini, in cui essa è esposta; poichè, quando noi ora parliamo della reciprocità, è dubbio se di essa consideriamo la forma o la materia; e così pure con l'attività indipendente. Perciò, innanzi tutto, in entrambe. forma e materia debbono essere conciliate: il che, però, non può avvenire altrimenti che per la sintesi della determinazione reciproca. Quindi nell'esposta proposizione debbono esser comprese, a lor volta, le tre proposizioni seguenti:

a) L'attività indipendente dalla forma della reciprocità determina quella indipendente dalla materia, e viceversa; cioè entrambe si determinano mutuamente e sono sinteticamente conciliate.

b) La forma della reciprocità ne determina la materia, e viceversa; cioè entrambe si determinano mutuamente e sono sinteticamente conciliate. E solo adesso si può comprendere ed esaminare la proposizione:

c) La reciprocità (come unità sintetica) determina l'attività indipendente (come unità sintetica), e viceversa; cioè entrambe si determinano mutuamente e sono anch'esse sinteticamente conciliate.

α) Quell'attività, che deve determinare la forma della reciprocità o la reciprocità come tale, ma da questa essere as-

solutamente indipendente, è un *passare* da un termine, compreso nella reciprocità, all'altro, *come passare* (non già come azione in generale); quell'attività, che determina la *materia* della reciprocità, è quella, che pone nei termini ciò che rende possibile il passaggio da un termine all'altro. — L'ultima attività ci dà l'X sopra (pag. 112) cercato, ch'è compreso nei due termini della reciprocità, e può esser compreso *soltanto in tutti e due*, non già in un solo; che rende impossibile di contentarsi della posizione di un solo termine (della realtà o della negazione), ma ci sforza a porre, in pari tempo, l'altro, poichè mostra che l'uno è incompleto senza l'altro; — quell'X, che l'unità della coscienza persegue e deve perseguire, se in essa non deve sorgere nessuno *iato*; e ci dà anche la *guida* di essa. La prima attività è la coscienza stessa, in quanto questa persegue quest'X al di sopra dei termini della reciprocità. Essa è unica, benchè reciprochi i suoi oggetti, questi termini, e debba necessariamente reciprocarli, se vuol essere unica.

Il primo determina l'ultimo —, vorrebbe dire che il passaggio stesso è il fondamento di ciò, a cui esso ha luogo; mercè il puro passaggio il passaggio diventa possibile (un'affermazione idealistica). L'ultimo determina il primo —, vorrebbe dire: ciò, in cui il passaggio ha luogo, è il fondamento del passaggio come atto; pel fatto che quello è posto, è posto immediatamente il passaggio stesso (un'affermazione dogmatica). Tutti e due si determinano mutuamente; il che vuol dire, dunque: mediante il semplice passaggio è posto nei termini della reciprocità ciò, per cui mezzo esso può aver luogo; e pel fatto che quelli sono posti come termini della reciprocità, immediatamente questa ha luogo tra essi. Il passaggio è possibile pel fatto stesso che accade; ed è possibile solo in quanto realmente si verifica. Esso è il fondamento di sè stesso; esso ha luogo assolutamente, perchè ha luogo, ed è un atto assoluto, che non ha niun principio di determinazione e niuna condizione fuori di sè stesso. — Nella coscienza stessa, e non fuori di essa, trovasi la ragione, per cui essa passa da un termine all'altro. La coscienza, assoluta-

mente perchè è coscienza, deve passare; ed in essa s'aprirebbe uno iato se non passasse, semplicemente perchè allora non sarebbe coscienza.

β) La forma della reciprocità e la materia di essa debbono mutuamente determinarsi.

La reciprocità, come poco fa è stato ricordato, è distinta dall'attività da essa presupposta per questo, che si astrae da questa attività (p. es.: da un'intelligenza osservante, che nel suo intelletto pone i termini della reciprocità come doventi essere in reciprocità). Si pensa ai termini della reciprocità, come reciprocanti per sè stessi; si trasporta nelle cose ciò che, forse, trovasi solo in noi stessi. Fino a che punto quest'astrazione sia valevole o no, si vedrà a suo tempo.

Sotto questo riguardo i termini stessi reciprocano. Lo scambievole connettersi di entrambi l'uno nell'altro è la forma; l'attività e la passività, che ha luogo immediatamente in entrambi in questo connettersi e far connettersi, è la materia della reciprocità. Per amor di brevità, noi la chiameremo la mutua relazione dei termini della reciprocità. Quella connessione deve determinare la relazione dei termini: cioè immediatamente e mercè la pura connessione, la connessione come tale, senza niuna ulteriore determinazione, dev'essere determinata la relazione; e, viceversa, la relazione dei termini della reciprocità deve determinare la loro connessione: cioè mercè la loro pura relazione, senza niuna ulteriore determinazione, è posto che essi mutuamente si concatenino. La loro connessione è già posta mercè la loro pura relazione, considerata qui come determinante prima della reciprocità (quella connessione non è punto un accidente in essi, senza del quale essi potrebbero anche sussistere); e mercè la loro connessione, qui pensata come determinante prima della relazione, è posta, in pari tempo, la loro relazione. La loro connessione e la loro relazione sono una sola e medesima cosa.

1° Essi sono in tale relazione l'uno con l'altro, che entrano in reciprocità; e, fuori di ciò, non hanno, in generale, nessuna mutua relazione. Se essi non son posti come reciprocanti, essi, in generale, non son posti.

2° Per ciò stesso che tra di loro, secondo la semplice forma, è posta una reciprocità, una reciprocità in generale, è, in pari tempo, determinata pienamente, senza niun ulteriore intervento, la materia di questa reciprocità, cioè la sua natura, la quantità di attività e di passività posta dalla reciprocità, e così via. — Essi reciprocano necessariamente, e reciprocano soltanto in una maniera possibile, determinata assolutamente pel fatto che essi reciprocano. — Se essi son posti, è posta una determinata reciprocità; e se una determinata reciprocità è posta, essi son posti. Quei termini ed una determinata reciprocità sono una sola e medesima cosa.

γ) L'attività indipendente (come unità sintetica) determina la reciprocità (come unità sintetica), e viceversa; cioè entrambe si determinano mutuamente, e sono, anzi, sinteticamente conciliate.

L'attività, che determina la forma della reciprocità, gio; la reciprocità è un'assoluta connessione, determinata completamente da sè stessa. La prima determina l'ultima —, vorrebbe dire: solo pel fatto che il passaggio ha luogo, è posta la connessione dei termini reciproci; l'ultima determina la prima —, vorrebbe dire: appena i termini entrano in connessione, l'attività deve necessariamente passare dall'uno all'altro. Ambedue si determinano reciprocamente —, vuol dire: appena l'uno è posto, è posto l'altro, e viceversa; da ogni termine della comparazione si può e si deve passare all'altro. Tutto è una sola e medesima cosa. — Ma il tutto è assolutamente posto; esso si fonda su sè stesso.

Per rendere più chiara questa proposizione e per mostrare la sua importanza, applichiamola alle proposizioni, in essa comprese.

L'attività, che determina la forma della reciprocità, determina tutto ciò che si presenta nella reciprocità, e, viceversa, tutto ciò che si presenta nella reciprocità la determina. La pura reciprocità secondo la sua forma, cioè la connessione dei termini l'uno coll'altro, non è possibile senza l'atto del passaggio; proprio il passaggio pone la connes-

sione dei termini della reciprocità. Viceversa, è la connessione dei termini della reciprocità che pone il passaggio; appena quei termini son posti come concatenantisi, necessariamente ha luogo il passaggio. Senza connessione, non v'è passaggio; senza passaggio, non v'è connessione: entrambi sono una sola e medesima cosa, e non sono distinguibili se non nella riflessione. Inoltre, la stessa attività determina la materia della reciprocità; solo dal passaggio necessario sono posti i membri della reciprocità come tali, e, poichè solo come tali, son posti, solo dal passaggio necessario son posti in generale; e viceversa, appena i termini della reciprocità, come tali son posti, è posta l'attività, che passa e deve passare. Si può, dunque, partire da quale dei momenti distinti si voglia; appena uno di essi è posto, son posti anche gli altri tre. L'attività determinante la materia della reciprocità determina l'intiera reciprocità. Essa pone il termine, a cui può passarsi, ed a cui, proprio per questo, deve passarsi; quindi essa pone l'attività della forma, e, per essa, tutto il resto.

Quindi l'attività ritorna in sè stessa per mezzo della reciprocità; e la reciprocità ritorna in sè stessa per mezzo dell'attività. Tutto riproduce sè stesso, e colà non è possibile nessuno iato; da ogni termine si è spinti a tutti gli altri. L'attività della forma determina quella della materia; questa, la materia della reciprocità; questa, la sua forma; la forma di questa, l'attività della forma; e così via. Tutte sono una sola e medesima condizione sintetica. L'azione ritorna in sè per un circolo. Ma l'intiero circolo è assolutamente posto. Esso è perchè è, e di esso non può darsi niuna ragione superiore.

Solo in ciò che segue si vedrà l'applicazione di questa proposizione.

2. La proposizione: la reciprocità e l'attività, finora considerata come indipendente da essa, debbono determinarsi mutuamente —, bisogna ora applicarla ai casi particolari, compresi in essa; e in primo luogo

a) al concetto della causalità. — Noi ricerchiamo

la sintesi, per ciò postulata, secondo lo schema testè esposto: α) nella reciprocità della causalità l'attività della forma determina quella della materia, e viceversa; β) in essa, la forma della reciprocità determina la materia di essa, e viceversa; γ) l'attività sinteticamente conciliata determina la reciprocità sinteticamente conciliata, e viceversa; cioè anch'esse sono sinteticamente conciliate.

α) L'attività, che bisogna presupporre perchè sia possibile la reciprocità postulata nel concetto della causalità, è, secondo la pura forma, un trasportare, un porre mercè un non-porre: pel fatto che (in un certo riguardo) non si è posto, (in un certo altro riguardo) si è posto. L'attività della materia della reciprocità dev'essere determinata da quest'attività della forma. Questa era un'attività indipendente del Non-Io, che, sola, rendeva possibile quel termine, dal quale cominciò la reciprocità: una passività nell'Io. L'ultima è determinata, fondata, posta dalla prima —, manifestamente vuol dire: è quest'attività del Non-Io stesso, che vien posta dalla prima, per mezzo della sua funzione del porre; ed essa è posta, solo in quanto qualcosa non è posto. (Che cosa possa essere questo, che non è posto, non abbiamo qui da ricercarlo). — All'attività del Non-Io è, perciò, prescritta una sfera limitata, e l'attività della forma è questa sfera. Il Non-Io è attivo, solo in quanto vien posto come attivo dall'Io (al quale spetta l'attività della forma), per mezzo di un non-porre. — Se non c'è un porre mediante un non-porre, non c'è attività del Non-Io. Reciprocamente, l'attività della materia, quindi l'attività indipendente del Non-Io, deve servire di fondamento e determinare l'attività della forma, quindi il trasportare, il porre mercè un non-porre.

Ora, dopo tutto ciò che precede, questo manifestamente vuol dire che essa deve determinare il passaggio come passaggio[1]; essa deve porre quell'X, che mostra l'incompletezza di un termine, e perciò sforza a porlo come termine reciproco, e, per esso, a porne anche un secondo, col quale

[1] *als ein Uebergehen.*

quello reciprochi. Questo termine è la passività, come passività. Perciò il Non-Io è il fondamento del non-porre, e determina e condiziona, perciò, l'attività della forma. Questa pone per mezzo di un non-porre, ed assolutamente non in altro modo; ma il non-porre, e perciò l'intiero atto postulato, sta sotto la condizione di un'attività del Non-Io. Il porre mediante un non-porre è incluso nella sfera di un'attività del Non-Io. — Se non c'è attività nel Non-Io, non v'è un porre mediante un non-porre.

(Qui noi, dunque, ci troviamo proprio in presenza della contraddizione sopra accusata, solo un poco addolcita. Il risultato della prima maniera di riflettere è il fondamento di un idealismo dogmatico: ogni realtà del Non-Io è semplicemente una realtà trasportata dall'Io. Il risultato della seconda maniera di riflettere è il fondamento di un realismo dogmatico: il trasporto non può aver luogo, se non si presuppone già una realtà indipendente del Non-Io, una cosa in sè. La sintesi, che ora dobbiamo esporre, non si propone niente di meno che comporre il conflitto, e mostrare la via media tra idealismo e realismo.)

Bisogna conciliare sinteticamente entrambe le proposizioni, cioè considerarle come una sola e medesima proposizione. Questo accade nella seguente maniera. Ciò che nel Non-Io è attività, è passività nell'Io (in forza del principio dell'opposizione): noi possiamo, perciò, porre la passività dell'Io invece dell'attività del Non-Io. Quindi, — in forza della sintesi postulata — nel concetto della causalità, la passività dell'Io e l'attività di esso, il non-porre ed il porre, sono affatto una sola e medesima cosa. In questo concetto le proposizioni: — l'Io non pone qualcosa in sè — e — l'Io pone qualcosa nel Non-Io — dicono affatto la stessa cosa: esse non indicano atti differenti, ma un solo e medesimo atto. Nessuna delle due è il fondamento dell'altra, nè l'una è fondata dall'altra, poichè entrambe sono una sola cosa.

Riflettiamo più a lungo su questa proposizione. Essa inchiude in sè le proposizioni seguenti: *a)* l'Io non pone qualcosa in sè, cioè esso pone la stessa cosa nel Non-Io; *b)* ciò,

che così è posto nel Non-Io, è precisamente ciò, che non pone o nega quello, che nell' Io non è posto. L'atto ritorna in sè stesso: in quanto l' Io non deve porre qualcosa in sè, esso è anche Non-Io. Ma poichè, tuttavia, esso dev'essere, esso deve porre: e poichè non deve porre nell' Io, deve porre nel Non-Io. Ma per quanto precisamente anche ora sia dimostrata questa proposizione, il comune intelletto prosegue. tuttavia, a ricalcitrare dinanzi ad essa. Noi vogliamo ricercare il motivo di questa resistenza, per mettere a tacere le esigenze del comune intelletto umano, almeno fino a che possiamo realmente soddisfarle, mostrando loro il dominio, nel quale esse imperano.

Nelle due proposizioni testè esposte trovasi manifestamente un doppio senso nel significato della parola porre. Di ciò s'accorge il senso comune, e di qui la sua resistenza. — Il Non-Io non pone qualcosa nell' Io o lo nega —, vuol dire: il Non-Io è per l' Io, in generale, non ciò che pone, ma solo ciò che annulla; perciò, da questo punto di vista, esso è opposto all' Io secondo la qualità, ed è fondamento reale di una determinazione di esso. — Ma: l' Io non pone qualcosa nell' Io —, non significa già: — l'Io, in generale, non pone —; esso, invero, pur pone; dal momento che esso non pone qualcosa, esso pone come negazione; — ma significa: solo in parte l' Io non pone. Perciò l' Io è opposto a sè stesso, non secondo la qualità, ma secondo la quantità; esso è, dunque, semplicemente il fondamento ideale di una determinazione in sè stesso. — Esso non pone qualcosa in sè, ed esso la pone nel Non-Io: tutto ciò è una sola e medesima cosa; perciò l' Io non è fondamento della realtà del Non-Io altrimenti che essendo il fondamento della determinazione in sè stesso, della sua passività; esso è puramente fondamento ideale.

Ora, questo ch' è posto nel Non-Io solo idealmente deve diventare realmente il fondamento di una passività nell' Io; il fondamento ideale deve divenire un fondamento reale; e questo l' inclinazione dogmatica dell' uomo non può concepire. Noi possiamo porla in un grande imbarazzo, se lasciamo

che il Non-Io sia fondamento reale nel significato nel quale essa lo vuole, che esso operi sull'Io senza niuna cooperazione di questo, che esso dia una materia, che, pure, dev' essere stata creata una volta —, e domandiamo poi: in qual modo, dunque, il fondamento reale può divenire un fondamento ideale? — il che esso, tuttavia, deve diventare, se pure una passività dev'essere posta nell'Io, ed arrivare alla coscienza mercè la rappresentazione — domanda, la risposta alla quale, proprio come la precedente, presuppone l'immediato incontrarsi dell'Io e del Non-Io, ed alla quale esso e tutti i suoi difensori non ci daranno mai una risposta radicale. — A tutt'e due le domande si risponde con la nostra sintesi; e ad esse non si può rispondere se non per mezzo di una sintesi — cioè: l'una è solo per mezzo dell'altra, e viceversa.

Perciò il senso più profondo della sintesi suddetta è il seguente: *fondamento ideale e fondamento reale nel concetto della causalità* (quindi dappertutto, poichè solo nel concetto della causalità si presenta un fondamento reale) *sono una sola e medesima cosa.* Questa proposizione, che fonda l'idealismo critico e, per mezzo di esso, concilia idealismo e realismo, non vuole entrare in mente agli uomini; e che essa non voglia loro entrare in mente, si spiega con la mancanza di astrazione.

Infatti, se differenti cose al di fuori di noi sono messe in relazione fra loro dal concetto della causalità, si distingue — e fino a che punto anche con diritto o torto, è cosa, che si vedrà a suo tempo — tra il fondamento reale della loro riferibilità e il suo fondamento ideale. Nelle cose in sè dev'esserci qualcosa indipendente dalla nostra rappresentazione, per mezzo di cui quelle si connettono mutuamente, senza nostro intervento; ma che *noi* le riferiamo l'una all'altra, di questo la ragione deve trovarsi in noi, per avventura nella nostra sensazione. Così, dunque, noi poniamo anche il nostro Io al di fuori di noi, fuori di ciò che pone, come un Io in sè, come una cosa esistente senza nostra cooperazione, e chi sa come; e, senza nessun intervento nostro, un'altra

cosa qualunque deve operare su di esso, all'incirca come il magnete sopra un pezzo di ferro [1].

Ma l' Io non è nulla al di fuori dell' Io, ma esso stesso è l'Io. Se ora l' essenza dell' Io consiste puramente e semplicemente in ciò, che esso pone sè stesso, per esso, allora, porsi ed essere è una sola e medesima cosa. In lui, fondamento reale e fondamento ideale sono una sola cosa. Reciprocamente non porsi e non essere è per l'Io sempre una sola cosa; il fondamento reale ed il fondamento ideale della negazione sono anche una sola cosa. Se questi principii sono espressi per parti, le proposizioni: — l' Io non pone in sè una cosa qualunque —, e: — l' Io non è questa cosa qualunque —, sono, di bel nuovo, una sola e medesima cosa.

Qualcosa non è posto nell' Io (*realiter*) —, vuol dire, perciò, manifestamente: l' Io non la pone in sè (*idealiter*); reciprocamente: l' Io non pone qualcosa in sè —, vuol dire: essa non è posta nell' Io.

Il Non-Io deve operare sull' Io; esso deve in questo annullare qualcosa — significa manifestamente: il Non-Io deve annullare un porre nell' Io; esso deve far sì che l' Io non ponga in sè qualcosa. Se ciò, su cui si opera, dev' essere realmente un Io, niun altro effetto è allora possibile che quello di un non-porre in sè.

---

[1] Meno ai miei uditori che agli altri lettori, dotti e filosofi, nelle mani dei quali questo scritto potrebbe, per avventura, capitare, sia rivolta la seguente osservazione. — I più degli uomini sarebbero più facilmente indotti a ritenersi per un pezzo di lava nella luna che per un Io. Perciò essi non hanno compreso Kant, nè presentito il suo spirito; perciò essi non comprenderanno neppure questa esposizione, sebbene le sia posta a capo la condizione di ogni filosofare. Chi su ciò non è ancora d'accordo con sè stesso, non comprende nessuna filosofia solida, e di nessuna ha bisogno. La natura, di cui egli è macchina, penserà a guidarlo, senza niuna sua cooperazione, in tutti gli affari, che egli deve compiere. L' indipendenza appartiene al filosofare, e non si può darla se non a sè stessi. — Noi non dobbiamo pretendere di vedere senz'occhi; ma non dobbiamo affermare che l'occhio veda. *(Nota alla prima edizione).*

Alla prima apparizione di questa nota, parecchi del circolo dell' autore, che si sentivano colpiti da essa, la misero in burla in varii modi. Io volevo adesso cancellarla, ma mi sovviene che essa, purtroppo, vale tuttora. *(Nota alla seconda edizione).*

Reciprocamente: per l'Io dev'esserci un Non-Io —, non può significare nient'altro, se non che l'Io deve porre realtà nel Non-Io; poichè per l'Io non v'è altra realtà, e non può esservene altra, che quella, che esso pone.

— Attività dell'Io e Non-Io sono una sola e medesima cosa — vuol dire: l'Io può *non* porre qualcosa in sè, solo pel fatto che esso la pone nel Non-Io; e può porre qualcosa in sè, solo pel fatto che *non* la pone nel Non-Io. Ma, in generale, l'Io deve porre, pel fatto stesso ch'è Io; soltanto, non è detto che esso debba porre in sè. — Passività dell'Io e passività del Non-Io sono anch'esse una sola e medesima cosa. — L'Io *non* pone qualcosa in sè — vuol dire: questa stessa cosa vien posta nel Non-Io. Attività e passività dell'Io sono una sola e medesima cosa. Poichè, in quanto l'Io *non* pone qualcosa in sè, esso pone la stessa cosa nel Non-Io: — attività e passività nel Non-Io sono una sola e medesima cosa. In quanto il Non-Io deve operare sull'Io ed annullare qualcosa in esso, questo qualcosa è posto nel Non-Io dall'Io. E così, dunque, è chiaramente dimostrata la compiuta conciliazione sintetica. Niuno di tutti i detti momenti è il fondamento dell'altro; ma essi sono tutti una sola e medesima cosa.

Perciò alla domanda: qual'è il fondamento della passività nell'Io? — non bisogna, in generale, rispondere, e meno che mai presupponendo un'attività del Non-Io come cosa in sè; poichè non c'è punto pura passività nell'Io. Ma resta ancora un'altra questione, e cioè la seguente: qual'è, dunque, il fondamento dell'intiera reciprocità, or ora esposta? Non è permesso dire: la reciprocità è posta, in generale, assolutamente e senza niun fondamento, ed il giudizio, che la pone come esistente, è un giudizio tetico, poichè soltanto l'Io è posto assolutamente; ma nel semplice Io non si trova tale reciprocità. Ma è, in pari tempo, chiaro che nella parte teoretica della Dottrina della scienza un tal fondamento è inconcepibile, perchè esso non è compreso nel principio fondamentale di quella: l'Io si pone come determinato dal Non-Io, — ma, piuttosto, è presupposto da questo principio. Perciò un tal fondamento, se pure esso deve potersi mostrare,

dovrebbe trovarsi fuori dei limiti della parte teoretica della Dottrina della scienza.

E così, dunque, è determinatamente esposto l'idealismo critico, che domina nella nostra teoria. Esso è dogmatico contro l'idealismo ed il realismo dogmatico, in quanto dimostra che nè la pura attività dell'Io è il fondamento della realtà del Non-Io, nè la pura attività del Non-Io è il fondamento della passività nell'Io; in riguardo alla questione, poi, a cui gli è imposto di rispondere, quale sia, dunque, il fondamento della reciprocità ammessa tra l'Io ed il Non-Io, esso si contenta della sua ignoranza, e mostra che la ricerca di ciò trovasi fuori dei limiti della teoria. Esso, nella sua spiegazione della rappresentazione, non parte da un'assoluta attività nè dell'Io, nè del Non-Io, ma da un esser determinato, che è, in pari tempo, un determinare, poichè nella coscienza niente altro è immediatamente compreso, nè può esser compreso. Che cosa, a sua volta, possa determinare questa determinazione, ciò, nella teoria, resta del tutto indeciso; e per mezzo di questa incompletezza noi, dunque, siamo spinti anche al di là della teoria, in una parte pratica della Dottrina della scienza.

In pari tempo è affatto chiara l'espressione sovente usata: attività dell'Io diminuita, limitata, circoscritta. Con ciò s'indica un'attività, la quale si dirige su qualcosa, che è nel Non-Io, su di un oggetto; quindi un agire oggettivo. L'attività dell'Io in generale, ossia il porre di esso, non è punto limitata, e non può essere limitata; ma il suo porre dell'Io è limitato pel fatto che essa deve porre un Non-Io.

β) La forma della pura reciprocità nel concetto della causalità e la materia di essa si determinano mutuamente.

Più su noi abbiamo trovato che non si può distinguere la pura reciprocità in generale dall'attività indipendente da essa, se non per mezzo della riflessione. Se il reciprocare è posto nei termini della reciprocità stessa, si astrae dall'attività, e la reciprocità vien considerata soltanto in sè e come reciprocità. Quale maniera di considerazione sia quella giusta, o se, forse, non sia giusta nessuna delle due, applicata da sola, si vedrà a suo tempo.

Nella reciprocità, come tale, si può, di bel nuovo, distinguere la sua forma dalla sua materia. La forma della reciprocità è la pura connessione mutua, come tale, dei termini della reciprocità, l'uno con l'altro. La materia è ciò che in entrambi fa sì che essi possano e debbano mutuamente connettersi. — La forma caratteristica della reciprocità nella causalità è un sorgere per mezzo di un trapassare (un divenire per mezzo di uno scomparire). — (Bisogna osservar bene che qui si deve fare completa astrazione dalla sostanza, sulla quale si agisce, dal sostrato del trapassare, e, quindi, da ogni condizione di tempo. Se questo è posto, allora ciò che deve sorgere è certamente posto nel tempo in relazione a quel sostrato. Ma da tutto ciò bisogna fare astrazione, per quanto difficile questo possa anche riuscire all'immaginazione, poichè la sostanza non cade nella reciprocità: nella reciprocità cadono solo quello che sopravviene nella sostanza, e ciò che è rimosso e annullato da quello che sopravviene; e qui non si parla se non di ciò che cade nella reciprocità, e solo in quanto vi cade. Per es.: X annienta $-X$: $-X$ esisteva certamente prima che fosse annientato; se esso dev'essere considerato come esistente, deve certamente essere posto nel tempo precedente, ed X, al contrario, nel tempo seguente. Ma $-X$ dev'essere pensato proprio non già come esistente, ma come non esistente. Ma l'esistenza di X e la non esistenza di $-X$ non sono punto in tempi differenti, ma nello stesso momento. Perciò esse non sono per nulla nel tempo, se, del resto, non esiste null'altro, che ci sforzi a porre il momento in una serie di momenti). La materia della reciprocità da esaminare è un'opposizione essenziale (incompatibilità dal punto di vista della qualità).

La forma di questa reciprocità deve determinare la sua materia — vuol dire: perchè ed in quanto i termini della reciprocità si annullano mutuamente, essi sono essenzialmente opposti. La (reale) mutua distruzione determina l'ámbito dell'opposizione essenziale. Se quei termini non si annullano, essi non sono essenzialmente opposti fra loro *(essentialiter*

opposita). — Questa è un paradosso, contro del quale si solleva, di bel nuovo, il testè indicato malinteso. Infatti, alla prima apparenza si crederà che qui si sia concluso da un contingente ad un essenziale; che dal presente annullamento si possa, a dir vero, conchiudere all'opposizione essenziale; ma non, viceversa, dall'opposizione essenziale al presente annullamento; che, per questo, debba accedere ancora una condizione: cioè l'influsso immediato dei due termini l'uno sull'altro (per es., nei corpi, la presenza nello stesso spazio). I due termini essenzialmente opposti potrebbero essere anche isolati e fuori di ogni legame; allora essi non sarebbero meno opposti, e non per questo, tuttavia, si annullerebbero. La fonte di questo equivoco ed il mezzo di farlo sparire si mostreranno in pari tempo.

La materia di questa reciprocità deve determinare la sua forma, cioè: lo stato di opposizione essenziale determina il mutuo annullamento; solo a condizione che i termini siano essenzialmente opposti, ed in quanto essi son tali, possono mutuamente annullarsi. — Se il presente annullamento, invero, vien posto, in generale, nella sfera dell'opposizione, ma soltanto non è già questa sfera, per avventura, che esso deve riempire, bensì solo una sfera più angusta, compresa in quella, la cui linea di confine determini la condizione sopravveniente dell'influsso reale, allora questa proposizione ognuno la concederà senza pensarci su, ed il paradossale in ciò potrebbe essere sol questo, che noi l'abbiamo esposta espressamente.

Ma materia e forma della reciprocità debbono mutuamente determinarsi, cioè dalla semplice opposizione deve seguire il mutuo annullamento, quindi anche la connessione, l'influsso immediato, — e dal mutuo annullamento deve seguire l'opposizione. L'una e l'altra sono una sola e medesima cosa: esse sono opposte in sè, ovvero esse si sopprimono mutuamente. Il loro influsso ed il loro essenziale stato di opposizione sono una sola e medesima cosa.

Riflettiamo ancora più a lungo su questo risultato. Ciò che, per mezzo della sintesi intrapresa, vien posto propriamente

tra i termini della reciprocità, è la necessità della loro congiunzione: quell'X, che mostra l'incompiutezza di uno dei due, e che può essere contenuto solo in entrambi. La possibilità di separare un essere in sè da un essere in reciprocità, è smentita: entrambi son posti come termini della reciprocità, e fuori della reciprocità non sono posti punto. — Si conclude dalla reale opposizione alla contrapposizione, od opposizione ideale, e viceversa: opposizione reale ed ideale sono una sola e medesima cosa. — Il comune intelletto umano cessa dallo scandalizzarsi di ciò, tostochè ci si ricordi che uno dei termini della reciprocità è l'Io, al quale nulla *è* opposto, se non ciò che esso si contrappone; e che esso stesso non *è* opposto a nulla, a cui non si contrapponga. Il risultato attuale è, perciò, sotto un'altra forma, identico al precedente.

γ) Nella causalità si determinano mutuamente l'attività, pensata come unità sintetica, e la reciprocità, pensata come unità sintetica, e formano anche un'unità sintetica.

Noi possiamo chiamare l'attività, come unità sintetica, un porre mediato (una mediata aggiunzione) (e adoperando l'ultima parola in senso affermativo — un porre della realtà per mezzo di un non-porre di essa); la pura reciprocità, come unità sintetica, consiste nell'identità dell'opposizione essenziale e dell'annullamento reale.

1. La reciprocità è determinata dall'attività —, vuol dire: la mediatezza del porre (della quale qui propriamente si tratta) è la condizione ed il fondamento del fatto che l'opposizione essenziale ed il reale annullamento sono affatto una sola e medesima cosa; poichè ed in quanto il porre è un porre mediato, opposizione e annullamento sono identici.

a) Se i termini, che debbono essere in reciprocità, fossero posti immediatamente, opposizione e annullamento sarebbero distinti. Ponete che i termini della reciprocità sieno A e B. Ponete che A sia dapprima $= A$ e $B = B$, ma che poi, cioè secondo una determinata quantità, A sia anche eguale a $-B$, e B eguale a $-A$: allora quei due termini potrebbero benissimo esser posti nel loro primo significato,

senza che perciò si distruggessero. Da ciò, in cui essi fossero opposti, si farebbe astrazione; essi, perciò, non sarebbero posti come essenzialmente opposti (la cui essenza consiste nella pura opposizione) e mutuamente annullantisi, poichè sarebbero posti immediatamente, l'uno indipendente dall'altro. Ma allora essi non sarebbero posti come puri termini della reciprocità, bensì come realtà in sè ($A = A$, § 1). I termini della reciprocità possono essere posti solo mediatamente; A è uguale a $-B$, ed assolutamente nulla di più; e B è uguale a $-A$, ed assolutamente nulla di più; e da questa mediatezza del porre deriva l'essenziale opposizione, ed il mutuo annullamento, e l'identità di entrambi. Dunque

b) se A è posto solo come il contrario di B, e non è punto suscettibile di altro predicato, e B solo come il contrario di A, e non suscettibile punto di altro predicato (neppure del predicato: una cosa, che l'immaginazione, non ancora abituata ad una severa astrazione, è sempre pronta a mescolarvi), quindi non si può porre A come reale che se B non sia posto, e non si può porre come reale B altrimenti che se A non è posto; allora, manifestamente, la loro essenza comune consiste in ciò: che ognuno è posto mercè il non-porre dell'altro, quindi in contrapposto dell'altro; e — se si astrae da un'intelligenza attiva che pone, per non riflettere se non sui termini della reciprocità — in ciò: che essi mutuamente si annullano. La loro opposizione essenziale e il loro mutuo annullamento in tanto sono, perciò, identici, in quanto ogni termine è posto solo col non-porre dell'altro, ed assolutamente non in altro modo.

Ora, in conformità di ciò che precede, è questo il caso dell'Io e del Non-Io. L'Io (qui considerato come assolutamente attivo) può trasportare realtà sul Non-Io solo per questo, che esso non la pone in sè; e, reciprocamente, trasportare in sè realtà solo per questo, che esso non la pone nel Non-Io. (Che l'ultimo punto non contraddica alla su esposta realtà assoluta dell'Io, si vedrà in una più precisa determinazione di esso, ed anche già qui è, in parte, chiaro: si parla di una realtà trasportata, e per nulla di una realtà asso-

luta). L'essenza di essi, in quanto debbono essere in reciprocità, consiste, perciò, solamente in questo: che essi sono opposti e mutuamente si annullano. Perciò:

la *mediatezza* del porre (come si vedrà in appresso, la legge della coscienza: *senza soggetto, non v'è oggetto; senza oggetto, non v'è soggetto*), ed essa sola, è il fondamento dell'essenziale opposizione dell'Io e del Non-Io, e, perciò, di ogni realtà, tanto del Non-Io, quanto dell'Io — in quanto quest'ultima dev'essere ideale, una realtà posta puramente *come* posta; poichè l'assoluta realtà non resta, con ciò, perduta; essa è in *quel che pone*. Essa non può — al punto, in cui noi siamo avanzati nella nostra sintesi — ricevere, a sua volta, il fondamento da ciò, di cui essa è il fondamento; nè lo può secondo il legittimo procedimento col principio di ragione. Perciò il fondamento di quella mediatezza non si trova negli esposti pezzi, nella realtà del Non-Io e nell'ideale realtà dell'Io. Esso dovrebbe, quindi, trovarsi nell'Io assoluto; e questa mediatezza dovrebb'essere anch'essa assoluta, cioè fondata per ed in sè stessa.

Questa specie di argomentazione, qui affatto giusta, conduce ad un nuovo idealismo, ancora più astratto del precedente. Nell'idealismo precedente, un'attività in sè posta era annullata dalla natura e dall'essenza dell'Io. Essa, l'attività in sè benissimo possibile, fu annullata assolutamente e senza niuna ulteriore ragione; e così un oggetto ed un soggetto, e così via, divennero possibili. In quell'idealismo le rappresentazioni, *come* tali, si sviluppavano dall'Io in una maniera per noi del tutto incognita ed inaccessibile; all'incirca come in un'armonia prestabilita conseguente, cioè puramente idealistica.

Nel presente idealismo l'attività ha, in generale, la sua legge immediatamente in sè stessa: essa è un'attività mediata, e semplicemente null'altro, assolutamente per questo, perchè essa è tale. Perciò nell'Io non è annullata punto nessuna attività; l'attività mediata esiste, ed un'attività immediata, in generale, non può esistere. Ma, con la mediatezza di quest'attività, si può benissimo spiegare tutto il resto —

realtà del Non-Io, e perciò negazione dell'Io; negazione del Non-Io, e perciò realtà dell'Io. Qui le rappresentazioni si sviluppano dall'Io secondo una determinata e conoscibile legge della sua natura. Ad esse si può dare un fondamento, ma non alla legge.

Quest'ultimo idealismo annulla necessariamente il primo, poichè esso spiega realmente da un principio superiore ciò, che per quello era inesplicabile. Il primo idealismo può confutarsi anche idealisticamente. Il principio fondamentale di un tal sistema sarebbe: l'Io è finito, assolutamente perchè è finito.

Ora, benchè un tale idealismo si sollevi più in alto, tuttavia esso non si solleva tanto in alto quanto ci si deve sollevare, fino all'assolutamente posto ed incondizionato. A dir vero, una finità dev'esser posta assolutamente; ma ogni finito, in virtù del suo concetto, è limitato dal suo opposto; ed assoluta finitezza è un concetto, che contraddice sè stesso.

Quel primo idealismo, che annulla qualcosa posto in sè, io lo chiamo, per distinguerlo, idealismo qualitativo; l'ultimo, che a sè pone originariamente una quantità limitata, idealismo quantitativo.

2. La mediatezza del porre è determinata dal fatto che l'essenza dei termini reciproci consiste nella semplice opposizione: solo a condizione di quest'opposizione, quella mediatezza è possibile. Se l'essenza dei termini reciproci consiste ancora in qualche altra cosa che nella pura opposizione, allora è, in pari tempo, chiaro che, mercè il non-porre dell'uno secondo la sua intiera essenza, non è posto neppure l'altro secondo la sua intiera essenza; e reciprocamente. Ma, se la loro essenza non consiste in nient'altro, quei termini, se debbono essere posti, non possono essere posti se non mediatamente, come risulta chiaro da quanto or ora abbiamo detto.

Ma qui l'opposizione essenziale, l'opposizione in sè, è esposta come fondamento della mediatezza del porre. In questo sistema l'opposizione è assolutamente, e non si può spiegare più oltre. La mediatezza ha per fondamento la prima.

Come il primo modo di deduzione presenta un idealismo quantitativo, così questo presenta un realismo quantitativo, che bisogna ben distinguere dal realismo qualitativo su esposto. In quest'ultimo, per mezzo di un Non-Io avente in sè stesso realtà indipendentemente dall'Io si produce un'impressione sull'Io, per cui l'attività di questo è in parte ricacciata indietro; il realista puramente quantitativo si tien pago su ciò della sua ignoranza, e riconosce che la posizione della realtà nel Non-Io per l'Io accade solo secondo la legge di ragione; ma esso afferma la reale esistenza di una limitazione dell'Io, senza niun intervento proprio dell'Io stesso, nè per mezzo di un'assoluta attività, come l'idealista qualitativo afferma, nè secondo una legge, che si trova nella sua natura, come afferma l'idealista quantitativo. Il realista qualitativo afferma la realtà, indipendente dall'Io, di un elemento determinante; il realista quantitativo, la realtà, indipendente dall'Io, di una pura determinazione. V'è nell'Io una determinazione, il cui fondamento non si può porre nell'Io: questo è per lui un fatto; sul fondamento di questa determinazione in sè gli è preclusa la ricerca, cioè la determinazione esiste per lui assolutamente e senza niuna ragione. Egli deve certamente, secondo il principio di ragione, che si trova in lui stesso, riferire questa determinazione a qualcosa, ch'è nel Non-Io, come a suo fondamento reale, ma egli sa che questa legge non si trova se non in lui, e perciò non è ingannato. Egualmente salta agli occhi di ognuno che questo realismo non è se non l'idealismo, su esposto col nome di critico, come pure che Kant non ne ha esposto un altro diverso da questo, e, al grado di riflessione, a cui egli si era posto, non poteva, nè voleva, esporre un altro[1].

---

[1] Kant dimostra l'idealità degli oggetti dalla presupposta idealità del tempo e dello spazio; noi, viceversa, dimostreremo l'idealità del tempo e dello spazio dalla dimostrata idealità degli oggetti. Egli ha bisogno di oggetti ideali per riempire il tempo e lo spazio; noi abbiamo bisogno del tempo e dello spazio per poter porre gli oggetti ideali. Perciò il nostro idealismo, che, però, non è punto dogmatico, ma critico, fa alcuni passi più avanti del suo.

Non è qui il luogo di mostrare, il che, del resto, si può mostrare

Dall'idealismo quantitativo testè descritto il realismo ora esposto è distinto per questo, che, a dir vero, entrambi ammettono una finità dell'Io; ma il primo, una finità assolutamente posta; il secondo, una finità contingente, ma che, anch'essa, non si può spiegare meglio. Il realismo quantitativo annulla il qualitativo come infondato e superfluo, pel fatto che, senza di esso, e con lo stesso difetto, è vero, spiega perfettamente ciò che quello dovrebbe spiegare: la presenza di un oggetto nella coscienza. Con lo stesso difetto, dico io: infatti, esso non può assolutamente spiegare come una determinazione reale possa divenire una determinazione ideale; come una determinazione esistente in sè possa divenire una determinazione per l'Io che pone. Ora, è certamente dimostrato come la mediatezza del porre sia determinata e fondata dall'opposizione essenziale; ma su che, dunque, è fondato il porre in generale? Se deve porsi, è certo che può porsi solo mediatamente; ma il porre in sè è, tuttavia, un atto assoluto dell'Io, che, in questa funzione, è assolutamente indeterminato e indeterminabile. Quindi questo sistema è oppresso dalla già spesso accennata impossibilità di passare dal limitato all'illimitato. L'idealismo quantitativo (testè descritto)[1] non ha da combattere con questa difficoltà, poichè esso distrugge il passaggio in generale; ma, al contrario, esso è annientato da una palese contraddizione: che, cioè, pone assolutamente un termine finito. — È da aspettarsi che la nostra ricerca prenderà lo stesso cammino di sopra, e che, per mezzo di una conciliazione sintetica di entrambe le sintesi, un idealismo critico quantitativo si mostrerà come via media tra le due specie di spiegazione.

---

all'evidenza, che Kant sapeva benissimo anche ciò, che egli non diceva; nè quello di dare i motivi, per cui non poteva, nè voleva, dir tutto ciò che sapeva. I principi qui esposti e da esporre servono manifestamente di fondamento ai suoi, come può convincersene ognuno, che vorrà rendersi familiare con lo spirito della sua filosofia (che potrebbe, tuttavia, aver bene uno spirito). Che egli nelle sue Critiche volesse esporre non la coscienza, ma soltanto la propedeutica di essa, lo ha detto egli stesso una volta; ed è difficile comprendere perchè i suoi ripetitori soltanto in questo non abbiano voluto credergli.

[1] *Aggiunta marginale dell'Autore.*

3. La mediatezza del porre e l'opposizione essenziale si determinano mutuamente; entrambe riempiono una sola e medesima sfera, e sono una sola cosa. È chiaro subito come debba esser pensato ciò, per poterlo pensare come possibile: cioè essere ed esser posto, relazione ideale e relazione reale, opporre ed essere opposto, debbono essere una sola e medesima cosa. Inoltre è subito chiaro sotto qual condizione ciò sia possibile: cioè se ciò che è posto in relazione e ciò che lo pone sono una sola e medesima cosa, cioè se ciò ch'è posto in relazione è l'Io L'Io deve stare con un X qualunque, che, sotto questo punto di vista, dev'essere necessariamente un Non-Io, in una relazione tale, ch'esso debba esser posto solo col non essere posto dell'altro, e viceversa. Ora l'Io, in quanto è Io, sta in una certa relazione solo in quanto esso si pone come faciente parte di questa relazione. Dunque, detto dell'Io, è del tutto indifferente che si dica: esso è posto in questa relazione —, o: esso si pone in questa relazione. Esso vi può essere trasportato *(realiter)*, solo in quanto esso vi si pone *(idealiter)*; ed esso vi si può porre, solo in quanto vi è trasportato; perchè una tale relazione non è posta dal puro Io assolutamente posto, ma, piuttosto, quella relazione contraddice all'Io.

Sviluppiamo ancor più chiaramente l'importante contenuto della nostra sintesi. — Sempre presupponendo la proposizione principale dell'intero procedimento teoretico, esposta al principio del nostro paragrafo, dalla qual proposizione principale abbiamo dedotto tutto ciò, che fin qui dicemmo, ma anche non presupponendo nient'altro — è, dico io, legge per l'Io di non porre se non mediatamente tanto l'Io, quanto il Non-Io: l'Io, soltanto mercè il non-porre del Non-Io; ed il Non-Io, soltanto mercè il non-porre dell'Io. (L'Io, in ogni caso, e quindi assolutamente, è ciò che pone, dal che, però, si fa astrazione nella nostra presente ricerca; posto esso è solo a condizione che il Non-Io sia posto come non posto, che esso sia negato). — Ed esprimendoci nella lingua più comune: l'Io, com'esso è qui considerato, non è se non il contrario del Non-Io, e nulla di più; ed il Non-Io non è se non il contrario

dell' Io, e nulla di più. Senza Tu non v' è Io; senza Io non v' è Tu. Per amor di chiarezza, già da ora in poi, sotto questo riguardo, ma sotto questo riguardo soltanto, noi il Non-Io lo chiameremo Oggetto, e l' Io Soggetto; benchè qui non possiamo mostrare ancora la convenienza di queste denominazioni. Il Non-Io indipendente da questa reciprocità non può essere chiamato Oggetto, nè l' Io indipendente da essa può essere chiamato Soggetto. — Quindi Soggetto è ciò che non è Oggetto, e, finora, esso non ha punto nessun predicato di più; ed Oggetto è ciò che non è Soggetto, ed anch' esso finora, non ha nessun predicato di più.

Se si pone questa legge a fondamento della spiegazione della rappresentazione, senza domandarne un ulterior fondamento, allora, in primo luogo, non si ha bisogno di ammettere, come fa il realista qualitativo, un'operazione del Non-Io, come fondamento della passività esistente nell' Io; e non si ha bisogno neppure di questa passività (affezione, determinazione), che il realista quantitativo ammette, per la propria spiegazione. — Ammettete che l' Io debba, in generale, porre, in forza della sua essenza: proposizione, che noi dimostreremo nella sintesi capitale seguente. Ora, l' Io non può porre se non il Soggetto e l'Oggetto, ed entrambi solo mediatamente. Se esso pone l'Oggetto, allora necessariamente annulla il Soggetto, e si verifica in esso una passività, che esso necessariamente riferisce ad un fondamento reale nel Non-Io; e così sorge la rappresentazione di una realtà del Non-Io, indipendente dall' Io. — Oppure l' Io pone il Soggetto, ed allora esso annulla necessariamente l'Oggetto posto, e così si verifica, di bel nuovo, una passività, la quale, però, è riferita ad un' attività del Soggetto, e produce la rappresentazione di una realtà dell' Io, indipendente dal Non-Io; (la rappresentazione di una libertà dell' Io, la quale, nella nostra presente forma di deduzione, è certamente una libertà puramente rappresentata). — Così, partendo dal termine medio, come certamente deve succedere in forza delle leggi della sintesi, sono pienamente spiegate e giustificate la passività (ideale) dell' Io e l'(ideale) indipendente attività tanto dell' Io, quanto del Non-Io.

Ma poichè l'esposta legge è manifestamente una determinazione (dell'attività dell'Io, come tale), essa deve avere un fondamento, e la Dottrina della scienza deve mostrare questo suo fondamento. Ora, se, per mezzo di una nuova sintesi, non s'inserisce un termine medio, come, tuttavia, si deve fare, il fondamento non si può trovare se non nei momenti limitanti immediatamente questa determinazione, nel porre dell'Io, o nella sua passività. L'idealista quantitativo, che fa di quella legge la legge del porre in generale, ammette il porre dell'Io come fondamento di determinazione; il realista quantitativo, che deduce quella legge dalla passività dell'Io, ammette la passività dell'Io. Secondo il primo, quella legge è soggettiva e ideale, ed ha il suo fondamento, solo nell'Io; per il secondo, è una legge oggettiva e reale, che non ha nell'Io il suo fondamento. — Dove lo abbia, o se ne abbia uno in generale, da ciò la ricerca è esclusa. Certamente l'affezione dell'Io, esposta come inesplicabile, deve essere riferita ad una realtà nel Non-Io, che la produce; ma questo non accade se non in conseguenza di una legge dell'Io, spiegabile e spiegata proprio per mezzo dell'affezione.

Il risultato della nostra sintesi testè esposta è che entrambi hanno torto, che quella legge non è nè puramente soggettiva ed ideale, nè puramente oggettiva e reale, ma che il suo fondamento debba trovarsi, in pari tempo, nell'Oggetto e nel Soggetto. In qual modo, poi, esso si trovi in entrambi, da ciò, per adesso, la ricerca è esclusa, e noi ci teniam paghi della nostra ignoranza al riguardo; e questo è, dunque, l'idealismo critico quantitativo, di cui più su promettemmo l'esposizione. Poichè, tuttavia, il problema su proposto non è ancora completamente risoluto, e noi abbiamo ancora parecchie sintesi innanzi a noi, così, in avvenire, potrebbe ben darsi il caso che noi dicessimo qualcosa di più determinato sopra questa maniera di spiegazione.

b) Trattiamo adesso il concetto della sostanzialità nello stesso modo come abbiamo trattato il concetto della causalità; e conciliamo sinteticamente l'attività della forma e

della materia; — poi la forma della pura reciprocità con la materia di essa; — e finalmente le unità sintetiche, così prodotte, fra di loro.

a) In primo luogo, l'attività della forma e della materia. (In qual senso sieno qui usate queste espressioni, è presupposto come noto da quanto è stato detto).

Il punto capitale, del quale propriamente si tratta in questo momento, come pure in tutti i momenti seguenti, è di comprendere con giustezza e precisione la *caratteristica* della sostanzialità (per mezzo dell' opposizione con la causalità).

L' attività della forma in questa particolare reciprocità è, secondo il già detto, un non-porre per mezzo di un assoluto porre; il porre di un qualcosa come *non-posto* per mezzo del porre di un' altra cosa come *posta*; negazione per mezzo di affermazione. — Il non-posto deve dunque, tuttavia, esser posto, esso dev' esser posto come non-posto. Esso, perciò, non dev' essere *annientato* in generale, come nella reciprocità della causalità, ma soltanto essere *escluso* da una determinata sfera. Perciò esso è negato non già dal *porre in generale*, ma soltanto da un *determinato* porre. Per mezzo di questo porre, che, in questa sua funzione, è determinato, e quindi è anche determinante come attività oggettiva, il *posto* (come posto) dev' essere parimenti determinato, cioè dev' essere posto in una sfera determinata, come riempiente questa sfera. E così si può comprendere come, per mezzo di un tale porre, un altro termine possa esser posto come *non* posto; esso è non posto solo *in questa sfera*, e non è posto in essa, ossia da essa è escluso, precisamente pel fatto che ciò ch' è posto in quella sfera deve *riempirla*. — Ma, per mezzo di quest' atto, l'escluso non è posto ancora per nulla in una sfera determinata; la sua sfera non riceve, perciò, assolutamente nessun altro predicato che un predicato negativo: esso *non* è *questa* sfera. Quale sfera esso possa essere, o se, in generale, esso sia una sfera determinata, questo resta, solo con ciò, assolutamente indeciso. — Dunque: *il carattere determinato dell' attività for-*

male nella determinazione reciproca per mezzo della sostanzialità è l'esclusione da una sfera determinata, riempiuta, e perciò avente totalità (di ciò che vi è contenuto).

La difficoltà di ciò è manifestamente questa, che l'escluso $= B$ è posto assolutamente, e solo non è posto nella sfera di A; ma la sfera di A dev'essere posta come assoluta totalità, dal che seguirebbe che B, in generale, non possa essere posto. Quindi la sfera di A dev'essere posta come totalità e non-totalità, in pari tempo. Essa è posta come totalità in relazione ad A; essa è posta come non-totalità in relazione all'escluso B. Ma la sfera di B stesso non è determinata; essa è determinata solo negativamente, come sfera non $- A$. Perciò A, se fosse ammesso da tutti i punti di vista, sarebbe posto come una parte determinata, e perciò totale, completa, di un tutto indeterminato, e perciò non completo. Il porre di tale sfera superiore, in sè comprendente le altre due, quella determinata e quella indeterminata, sarebbe quell'attività, per la quale diverrebbe possibile l'attività formale testè esposta; quindi l'attività della materia, che noi ricerchiamo.

(Sia dato il determinato pezzo di ferro $= C$, che si muove. Voi ponete il ferro assolutamente, com'esso dal suo puro concetto (in forza del principio $A = A$, § 1) è posto $= A$, come assoluta totalità, e nella sfera del ferro non trovate il movimento $= B$; voi, perciò, ponendo A, escludete B dalla sua sfera. Tuttavia, voi non annullate il movimento del pezzo di ferro $= C$; voi non volete punto negare assolutamente la sua possibilità; quindi voi ponete il movimento fuori della sfera di A, in una sfera indeterminata, perchè voi non sapete punto sotto qual condizione e per quale ragione il pezzo di ferro $= C$ possa muoversi. La sfera A è totalità del ferro, e, nondimeno essa non è tale, poichè non vi è compreso il movimento di C, che, tuttavia, anch'esso è ferro. Voi dovete, perciò, intorno alle due sfere descriverne un'altra superiore, che comprenda in sè entrambi: il ferro mosso e quello immobile. In quanto il ferro riempie questa sfera superiore,

esso è sostanza (non in quanto esso riempie la sfera A come tale, come erroneamente, di solito, si ritiene; in questo riguardo, esso è cosa per sè determinata dal suo puro concetto, secondo il principio $A = A$); movimento e non-movimento sono i suoi accidenti. Che ad esso il non-movimento spetti in un altro senso che il movimento, e su che ciò si fondi, questo noi vedremo a suo tempo).

L'attività della forma determina quella della materia —, ciò significherebbe: solo in quanto qualcosa è escluso dall'assoluta totalità, ed è posto come non compreso in essa, può esser posta una sfera più comprensiva, ma indeterminata; solo a condizione della reale esclusione è possibile una sfera più alta; senza esclusione; non v'è una sfera più comprensiva; cioè senza un accidente nell'Io, non v'è Non-Io. Il senso di questa proposizione è immantinenti chiaro, e noi aggiungeremo solo alcune parole sulla sua applicazione. — L'Io è originariamente posto come ponentesi: ed il porsi riempie, per questo riguardo, la sfera della sua assoluta realtà. Se esso pone un oggetto, questo porre oggettivo è da escludersi da quella sfera, e bisogna porlo nella sfera opposta del non-porsi. Porre un oggetto e non-porsi sono sinonimi. Da quest'atto parte il presente ragionamento; esso afferma: l'Io pone un oggetto, ovvero esso esclude da sè qualcosa, assolutamente perchè l'esclude, e per nimna ragione superiore; e solo per mezzo di questa esclusione divien possibile la sfera superiore del porre in generale (facendo astrazione da ciò: se sia posto l'Io o un Non-Io). — È chiaro che questo modo di deduzione è idealistico, e concorda con l'idealismo quantitativo su esposto, secondo il quale l'Io pone qualcosa come un Non-Io, assolutamente perchè lo pone. Perciò, in un tal sistema, il concetto della sostanzialità dovrebbe essere spiegato proprio come testè è stato spiegato. — Inoltre, in generale, è qui chiaro che il porsi si presenta in una doppia relazione di quantità: una volta, come totalità assoluta; un'altra volta, come parte determinata di una grandezza indeterminata. Questa proposizione potrebbe in sègnito aver conseguenze importantissime. — Inoltre è chiaro che,

con la sostanza, non s' indica ciò che dura, ma ciò che comprende tutto. La caratteristica di permanente spetta alla sostanza solo in un significato assai derivato.

L' attività della materia determina e condiziona quella della forma —, cioè: la sfera più comprensiva è assolutamente posta come sfera più comprensiva (quindi con le sfere ad essa subordinate dell' Io e del Non-Io); e solo con ciò diventa possibile l' esclusione, come atto reale dell' Io (sotto una condizione ancora da venire). — È chiaro che questo modo di deduzione guida ad un realismo, e, a dir vero, ad un realismo qualitativo. Io e Non-Io sono posti come opposti: l' Io, è, in generale, ciò che pone; che esso, sotto una certa condizione, quando, cioè, non pone il Non-Io. si ponga, questo è contingente e determinato dal principio del porre in generale, che non trovasi nell' Io. — L' Io, in questo modo di deduzione, è un essere rappresentante, che deve conformarsi alla natura delle cose in sè.

Ma niuno dei due modi di deduzione può valere, bensì entrambi debbono essere modificati mutuamente l' un dall' altro. Poichè l' Io deve escludere alcunchè da sè, dev' esserci ed esser posta una sfera superiore; e poichè v' è ed è posta una sfera superiore, l' Io deve escludere alcunchè da sè. Breve: v' è un Non-Io, perchè l' Io si contrappone alcunchè; e l' Io si contrappone alcunchè, perchè un Non-Io v' è ed è posto. Nessuno è il fondamento dell' altro; ma entrambi sono un solo e medesimo atto dell' Io, che può essere distinto solo nella riflessione. — Si vede subito che questo risultato è uguale alla proposizione su esposta: il fondamento ideale e quello reale sono una sola e medesima cosa, e si spiegano con quella proposizione; che, perciò, l' idealismo critico è esposto dal risultato attuale, proprio come dalla detta proposizione.

β) La forma della reciprocità nella sostanzialità e la materia di essa debbono mutuamente determinarsi.

La forma della reciprocità consiste nello scambievole escludere ed essere escluso dei termini della reciprocità l' un per l' altro. Se A è posto come assoluta totalità, B è escluso

dalla sfera di esso, e posto nell'indeterminata, ma determinabile sfera *B*. — Reciprocamente, appena *B* è posto (si riflette su *B* come posto), *A* è escluso dall'assoluta totalità, cioè non è più sussunto sotto il concetto di essa; infatti, la sfera *A* non è più ora l'assoluta totalità ma, insieme con *B*, essa è parte di una sfera indeterminata, ma determinabile. — Quest'ultima cosa bisogna ben notare e comprendere giustamente, poichè tutto si riduce ad essa. — Dunque la forma della reciprocità è la mutua esclusione dei termini della reciprocità dall'assoluta totalità.

(Se voi ponete il ferro in generale ed in sè, voi avete un concetto determinato e compiuto, che riempie la sua sfera. Se voi ponete il ferro come moventesi, allora voi avete una nota, che non si trova in quel concetto, e che, perciò, è da esso esclusa. Ma poichè voi, tuttavia, attribuite al ferro questo movimento, così il concetto del ferro, prima determinato, non val più come determinato, ma solo come determinabile; in esso manca una determinazione, che voi, a suo tempo, determinerete come la facoltà d'essere attratto dal magnete).

Per ciò che riguarda la materia della reciprocità, si vede subito che nella forma di essa, come testè fu esposta, resta indeterminato quale sia la vera totalità. Se *B* dev'essere escluso, allora la sfera *A* riempie la totalità; se, al contrario, *B* dev'esser posto, allora entrambe le sfere, quella di *B* e quella di *A*, riempiono la totalità, a dir vero indeterminata, ma determinabile. (Che anche l'ultima sfera di *A* e di *B* si debba ancora determinare, da ciò qui si fa del tutto astrazione). Questa indeterminatezza non può restare. La totalità in entrambi i riguardi è totalità. Se ora, oltre di questa, ognuna non ha anche un'altra nota, per cui esse possano distinguersi fra di loro, l'intiera reciprocità postulata è allora impossibile, poichè allora la totalità è una, e non v'è se non un sol termine della reciprocità; e quindi, in generale, non v'è reciprocità. (Spieghiamoci in modo più comprensibile, ma meno rigoroso. — Immaginatevi di essere spettatore di questa esclusione reciproca. Se voi non potete distinguere la duplice totalità, tra cui ha luogo la reciprocità, per voi

non esiste reciprocità. Ma voi non potete distinguerla se, al di fuori dei due termini, in quanto essi non sono se non totalità, non ponete un X qualunque, secondo il quale vi orientiate). Quindi, per la possibilità della reciprocità postulata, è presupposta la *determinabilità* della totalità come tale, si presuppone che si possa distinguere quelle due totalità in un punto qualunque; e questa determinabilità è la *materia della reciprocità*, ciò donde corre la reciprocità, e per cui soltanto essa è fissata.

(Se voi ponete il ferro, all'incirca così com'esso è dato dalla comune esperienza, senza una scientifica conoscenza della fisica, in sè, cioè isolato, e fuori di ogni relazione, per voi osservabile, con una qualche cosa al di fuori di esso, e, tra l'altro, anche come fermo al suo posto, allora il movimento non appartiene al concetto di esso, e se esso vi è dato nell'apparenza come moventesi, voi avete piena ragione di riferire questo movimento a qualcosa, ch'è fuori di esso. Ma se poi voi attribuite, tuttavia, il movimento al ferro, nel che avete parimenti ragione, allora quel concetto non è più completo, e voi dovete determinarlo meglio in questo riguardo, e, per esempio, porre nel suo âmbito la proprietà di essere attratto dal magnete. — Questo costituisce una differenza. Se voi partite dal primo concetto, allora la *permanenza in un luogo* è *essenziale* al ferro, e il *movimento* è in esso soltanto *contingente*; ma se voi partite dal secondo concetto, allora la *permanenza* è *tanto contingente* quanto il *movimento*; poichè la prima dipende dalla condizione dell'assenza di un magnete, proprio come il secondo dalla condizione della presenza di esso. Voi siete, dunque, disorientati, se non potete dare una ragione del perchè voi dovete partire dal primo concetto e non dal secondo, o viceversa; cioè, in generale, se non si può determinare, in una maniera qualunque, a quale totalità si debba riflettere: se a quella assolutamente posta e determinata; o a quella determinabile, prodotta da questa e dal termine escluso; o ad entrambe.

(*La forma della reciprocità determina la sua materia* —, cioè: la scambievole esclusione determina la tota-

lità nel senso ora esposto, cioè indica quale delle due totalità possibili sia totalità assoluta, e da quale si debba partire. Ciò che esclude un'altra cosa dalla totalità è, in quanto l'esclude, la totalità, e viceversa; e non c'è punto nessun ulterior principio di determinazione di essa. — Se B è escluso da A posto assolutamente, A, per questo riguardo, è totalità; e se si riflette su B, e perciò non si considera A come totalità, allora, sotto questo riguardo, $A+B$, che in sè è indeterminato, è la totalità determinabile. La totalità è determinata o determinabile, secondo la si prenda. — A dir vero, in questo risultato pare che non si sia detto nulla di nuovo, ma precisamente ciò che noi sapevamo anche prima della sintesi; ma prima noi avevamo, tuttavia, la speranza di trovare un principio qualunque di determinazione. Ma questa speranza è affatto esclusa dal presente risultato; il suo significato è negativo, e ci dice: in generale, non è possibile nessun principio di determinazione, se non per relazione.)

(Nell'esempio precedente si può partire dal concetto assolutamente posto del ferro, ed allora la permanenza in un luogo è essenziale al ferro; o dal concetto determinabile di questo, ed allora essa è un accidente. L'una e l'altra cosa è giusta, secondo la si prenda; e sulla scelta del punto di partenza non si può dare nessuna regola determinante. La differenza è solamente relativa.)

La materia della reciprocità determina la sua forma —, cioè: la determinabilità della totalità, nel senso spiegato, che è posta per questo, poichè essa deve determinare qualche altra cosa (cioè, la determinazione è realmente possibile, e c'è un X qualunque, secondo il quale essa ha luogo, ma della cui ricerca noi qui non abbiamo ad occuparci), determina la mutua esclusione. Uno dei due, o il determinato o il determinabile, è assoluta totalità, e l'altro non lo è; e v'è, perciò, anche un assoluto escluso, quello che è escluso da quella totalità. Se, per es., il determinato è assoluta totalità, allora ciò che è escluso da questa è l'assolutamente escluso. — Quindi — ed è questo il risultato della

presente sintesi — c'è un assoluto fondamento della totalità, e questa non è soltanto relativa.

(Nell'esempio citato: non è indifferente che si parta dal concetto determinato del ferro o dal concetto determinabile di esso, e che si ritenga la permanenza in un luogo come un elemento essenziale di esso o come qualcosa di contingente. Posto che si dovesse partire, per una ragione qualunque, dal concetto determinato del ferro, il movimento non è se non un assoluto accidente, ma non così la permanenza.)

Nessuno dei due termini deve determinare l'altro, ma entrambi debbono mutuamente determinarsi, cioè: — per giungere al fatto senza lunghi preamboli — il principio assoluto ed il principio relativo della determinazione della totalità debbono essere una sola e medesima cosa; la relazione dev'essere assoluta, e ciò ch'è assoluto non dev'essere nulla di più che una relazione.

Cerchiamo di render chiaro questo importantissimo risultato. Con la determinazione della totalità è determinato, in pari tempo, ciò che è da escludere, e viceversa: questa è anche una relazione, ma su di essa non c'è questione. La questione è di sapere quale delle due possibili specie di determinazione bisogna accettare e fissare. A ciò, nel primo termine, si rispose: nessuna delle due; a tal proposito non c'è nessuna regola determinata, se non questa: se si adotta l'una, non si può, in pari tempo adottare l'altra, e viceversa; ma quale delle due si debba adottare, su questo non si può precisare nulla. Nel secondo termine si rispose: bisogna adottare una delle due, ed a questo proposito dev'esserci una regola. Ma che cosa sia questa regola, doveva naturalmente restare indeciso, perchè la determinabilità e non la determinazione doveva essere il principio di determinazione del termine da escludere.

Le due proposizioni sono conciliate dalla proposizione presente, poichè questa afferma: v'è certamente una regola, ma non tale da stabilire una delle due specie di determinazione, bensì entrambe, come mutuamente determinantisi l'un l'altra. — Nessuna totalità singolarmente presa,

di quelle finora considerate come tali, è la totalità cercata, ma tutt' e due, mutuamente determinate l' un dall' altra, formano questa totalità. Si tratta, quindi, di una relazione fra tutte e due le specie di determinazione, di quella per relazione e di quella assoluta; e sol per mezzo di questa relazione è stabilita la totalità cercata. Non A dev' essere l' assoluta totalità, e neppure $A+B$, ma A determinato da $A+B$. Il determinabile dev' essere determinato dal determinato; il determinato dal determinabile; e l' unità, che ne risulta, è la totalità, che cerchiamo. — È chiaro che questo doveva essere il risultato della nostra sintesi, ma c' è qualcosa di più difficile a comprendere, e cioè qual significato possano avere queste parole.

Il determinato ed il determinabile debbono determinarsi mutuamente; il che, manifestamente, vuol dire: la determinazione del determinabile consiste proprio in ciò, che esso è un determinabile. Esso è un determinabile, e nulla di più; ed in ciò consiste tutta la sua essenza. — Ora, se questa determinabilità è la totalità cercata; cioè la determinabilità è una quantità determinata; essa ha i suoi limiti, oltre i quali non ha più luogo nessuna determinazione; e nell' interno di questi limiti trovasi ogni possibile determinabilità.

Applichiamo questo risultato al caso presente, e subito tutto sarà chiaro. — L' Io si pone. In ciò consiste la realtà assolutamente posta di esso; la sfera di questa realtà è esaurita, e rinchiude, perciò, l' assoluta totalità (dell' assolutamente posta realtà dell' Io). L' Io pone un oggetto. Questo porre oggettivo dev' essere necessariamente escluso dalla sfera del porsi dell' Io. Tuttavia questo porre oggettivo dev' essere attribuito all' Io; e così noi otteniamo la sfera $A+B$ come totalità (finora illimitata) degli atti dell' Io. — In conformità della presente sintesi, le due sfere debbono mutuamente determinarsi: A da ciò che ha, il limite assoluto; $A+B$ dà ciò che ha, il contenuto. Ed ora l' Io che pone è un oggetto, e non il soggetto; o il soggetto, e non un oggetto, — in quanto esso si pone come ciò che pone secondo questa regola. E così le due sfere coincidono, e, riunite insieme, riempiono una

singola sfera *limitata*; e, per questo riguardo, la determinazione dell' Io consiste *nella determinabilità per mezzo di Soggetto e Oggetto.*

La determinabilità determinata è la totalità, che noi cercavamo, e tale totalità si chiama una *sostanza.* — Nessuna sostanza, come tale, è possibile, se non si esce prima dall'assolutamente posto, qui dall'Io, che pone *solo sè stesso*, cioè se non si esclude dall' Io qualcosa, che qui è un Non-Io posto, ossia un oggetto. — Ma la sostanza, che, come tale, non può essere niente di più che determinabilità, ma tuttavia una determinabilità determinata, fissata, consolidata, resta indeterminata, e non è sostanza (non è nulla che abbracci *tutto*), se essa non è determinata, a sua volta, dall'assolutamente posto, qui dal *porsi*. L'Io *si pone* come *ponentesi*, pel fatto che esso esclude il Non-Io, o come *ponente il Non-Io*, pel fatto che esclude sè stesso. — *Porsi* ricorre qui due volte, ma da differentissimi punti di vista. Con il primo, s'indica un porre *incondizionato*; con il secondo, un porre *condizionato* e determinabile da un'esclusione del Non-Io.

(Se la determinazione del ferro in sè è la *permanenza in un luogo*, allora il mutamento del luogo è perciò escluso, e, sotto questo riguardo, il ferro *non è sostanza*, perchè *non è determinabile*. Ma il mutamento di luogo dev'essere attribuito al ferro. Questo non è possibile nel significato che la permanenza in un luogo sia, perciò, del tutto annullata, poichè allora ne sarebbe distrutto il ferro stesso, così come è posto; quindi il mutamento di luogo non è attribuito al ferro, il che contraddice al postulato. Quindi la permanenza può essere annullata solo in parte, ed il mutamento di luogo è determinato e limitato dalla permanenza, cioè il mutamento di luogo si verifica solo nella sfera di una certa condizione (per esempio, della presenza di un magnete), e, fuori di questa sfera, non si verifica. Fuori di questa sfera, si verifica, di bel nuovo, la permanenza. — Chi non vede che la permanenza si presenta qui in due significati differentissimi? — la prima volta, come *incondizionata*; la seconda volta, come *condizionata* dall'assenza di un magnete.)

Per procedere oltre nell' applicazione del su esposto principio fondamentale: — appena $A+B$ è determinato da A, anche B è determinato, poichè esso appartiene all' ámbito dell'ormai determinato determinabile; ed anche A, come precisamente è stato mostrato, è ora un determinabile. In quanto, ora, lo stesso B è determinato, $A+B$ può essere determinato anche da esso, e così verificarsi una relazione assoluta, che, sola, può riempire la totalità cercata; perciò B dev'essere determinato. Quindi, se $A+B$ è posto, ed in quanto A è posto sotto la sfera del determinabile, $A+B$ è, a sua volta, determinato da B.

Questa proposizione diventerà subito chiara, se noi l' applichiamo al caso presente. — L' Io deve escludere da sè qualche cosa: questo è l' atto finora considerato come il primo momento di tutta la reciprocità compresa nella ricerca. Io vado oltre — e poichè son qui nel dominio del principio, così ho il diritto di andar oltre —: se l' Io deve escludere da sè quella qualche cosa, questa dev' esser posta in esso prima dell' esclusione, cioè indipendentemente dall' esclusione; quindi essa è assolutamente posta, poichè noi non possiamo darne nessun fondamento più alto. Se noi partiamo da questo punto, allora l' atto di escludere dell' Io è qualcosa in ciò che è assolutamente posto, in quanto esso è tale, di nonposto, e dev' essere escluso dalla sfera dell' Io; esso non gli è essenziale. All' oggetto, sebbene questo debba essere posto nell' Io (per la possibilità dell' esclusione) in una maniera per noi del tutto incomprensibile, ed in quanto, senza dubbio, dev' essere un oggetto, è contingente che esso sia escluso e, come si vedrà più oltre, in conseguenza di quest' esclusione, sia rappresentato. Esso esisterebbe in sè, — non fuori dell' Io, ma nell' Io — senza di questa esclusione. L'oggetto in generale (qui B) è il determinato; l' essere escluso per opera del soggetto (qui $B+A$) è il determinabile. L'oggetto può essere escluso o anche no; e resta sempre oggetto nel senso su detto. — Qui, per due volte, si presenta il fatto che l'oggetto è posto; ma chi non vede in quali differenti significati? — una volta, incondizionatamente ed assolu-

tamente; un'altra volta, a condizione di un'esclusione per opera dell'Io.

(Dal ferro, posto come permanente in un luogo, dev'essere escluso il movimento. Il movimento non era posto nel ferro, in conformità del suo concetto; esso deve ora essere escluso dal ferro; esso deve, perciò, esser posto indipendentemente da quest'esclusione, ed anzi, in riguardo al suo non esser posto dal ferro, dev'esser posto assolutamente. [Per esprimerci in modo più comprensibile, ma meno rigoroso, se si deve al ferro contrapporre il movimento, questo deve già essere conosciuto. Ma il movimento non può essere conosciuto in virtù del ferro. Quindi esso è conosciuto per altra via; e, poichè noi qui non consideriamo nient'altro che ferro e movimento, esso è assolutamente conosciuto]. Se noi partiamo da questo concetto del movimento, per esso è contingente che, tra gli altri, spetti anche al ferro. Esso è l'essenziale, ed il ferro è, per lui, l'accidentale. Il movimento è posto assolutamente. Dalla sua sfera è escluso il ferro, come permanente in un luogo. Ora la permanenza è annullata, ed al ferro è attribuito movimento. — Qui il concetto di movimento si presenta due volte: una volta, incondizionatamente; la seconda volta, condizionato dall'annullamento della permanenza del ferro.)

Quindi — e questo era il principio sintetico su esposto — la totalità non consiste se non nella completa relazione, e, in generale, non c'è nulla in sè di rigido, che la determini. La totalità consiste nella compiutezza di una *relazione*, e non di una *realtà*.

(I termini della relazione, singolarmente considerati, sono gli *accidenti*; la loro totalità è la *sostanza*, come già sopra fu detto. — Solo per coloro, i quali non sono neppur capaci di trarre una così facile conseguenza, si deve ancora dire espressamente qui che nella sostanza non bisogna pensare nulla di fisso, ma una pura reciprocità. Se una sostanza dev'essere *determinata* — il che fu discusso a sazietà — e se qualcosa di *determinato* dev'essere *pensato* come *sostanza*, la reciprocità deve certamente partire da un ter-

mine qualunque, il quale in tanto è fissato, in quanto dev' essere determinata la reciprocità. Ma esso non è assolutamente fissato, perchè io posso benissimo partire dal suo termine opposto; ed allora proprio quel termine, che prima era essenziale, assodato, fissato, è contingente, come si può vedere dagli esempi su citati. Gli accidenti, sinteticamente riuniti, dànno la sostanza, ed in essa non è compreso punto nulla di più che gli accidenti; la sostanza, analizzata, dà gli accidenti, e, dopo una compiuta analisi della sostanza, non resta punto più nulla fuori degli accidenti. Ad un sostrato permanente, ad un eventuale portatore degli accidenti, non è da pensare; ogni accidente, qual che tu scelga, è sempre portatore di sè stesso e dell' accidente opposto, senza che perciò ci sia bisogno ancora di un particolar portatore. — L' Io ponente, per mezzo della più meravigliosa delle sue facoltà, che noi, a suo tempo, determineremo meglio, trattiene l' accidente, ch' è per svanire, per tanto tempo, finchè l' abbia paragonato con ciò, da cui è rimosso. — È questa facoltà, quasi sempre misconosciuta, quella che di contrari fissi fa un' unità — che sopravviene tra momenti, che dovrebbero distruggersi mutuamente, e così li conserva entrambi; — è quella facoltà, che, sola, rende possibili la vita e la coscienza, ed in particolare la coscienza, come una serie temporale continua; e tutto questo essa fa solamente per ciò, che chiama a sè ed in sè accidenti, che non hanno un comune portatore, nè potrebbero averne, poichè si annienterebbero mutuamente).

γ) L' attività, come unità sintetica, e la reciprocità, come unità sintetica, debbono determinarsi reciprocamente, e formare anch' esse un' unità sintetica.

(L' attività, come unità sintetica, è descritta nel modo più breve per mezzo di un assoluto raccogliere e mantener fermo dei termini opposti, di un soggettivo e di un oggettivo, nel concetto della determinabilità, nel quale essi, tuttavia, sono anche opposti. Per la spiegazione e l' esposizione di un superiore punto di vista comprensivo, si paragoni la sintesi qui indicata con la conciliazione su (§ 3)

esposta dell'Io e del Non-Io in generale per mezzo della quantità. Come colà dapprima l'Io era posto assolutamente come assoluta realtà secondo la *qualità*; così qui *qualcosa*, cioè un ente *quantitativamente* determinato, è posto assolutamente nell'Io, oppure l'Io è posto assolutamente, come *quantità determinata*; qualcosa di soggettivo è posto, come assolutamente soggettivo; e questo procedimento è una *tesi*, ed invero una tesi quantitativa, a differenza della tesi qualitativa, di cui sopra. Ma tutti i modi di azione dell'Io debbono partire da un procedimento tetico. [Infatti, nella parte teoretica della Dottrina della scienza, e nell'interno dei limiti, che noi qui ci siamo prescritti per mezzo del nostro principio fondamentale, questa è una tesi, perchè noi non possiamo andare più avanti, a causa di quei limiti; benchè, se una volta violeremo questi limiti, potrebbe vedersi che anche quella è una sintesi riconducibile alla tesi suprema]. Come sopra all'Io in generale fu opposto un Non-Io, come *qualità* opposta, così qui al soggettivo è opposto un oggettivo, mediante la pura esclusione di questo dalla sfera del soggettivo; quindi solo per mezzo ed in grazia della *quantità* (della limitazione, della determinazione), e questo procedimento è un'antitesi quantitativa, come il precedente era un'antitesi qualitativa. Ma ora nè il soggettivo dev'essere annientato dall'oggettivo, nè l'oggettivo dal soggettivo, proprio come innanzi l'Io, in generale, non era annullato dal Non-Io, o viceversa; ma entrambi debbono stare l'uno accanto all'altro. Essi debbono, perciò, essere sinteticamente conciliati, e lo sono per mezzo di un terzo termine, in cui entrambi sono eguali tra loro, per mezzo della determinabilità. Entrambi, non il Soggetto e l'Oggetto in sè, ma il soggettivo e l'oggettivo, posti dalla tesi ed antitesi, sono mutuamente determinabili l'un per l'altro, e solo in quanto esso son tali possono essere raccolti e fissati e mantenuti per mezzo di quella facoltà dell'Io (dell'immaginazione), che opera nella sintesi. — Ma, precisamente come sopra, l'antitesi non è possibile senza la tesi, perchè non si può opporre se non a ciò ch'è posto; ma anche la stessa tesi, qui postulata, non

è possibile, riguardo alla sua materia, senza la materia dell'antitesi; poichè, prima che qualcosa possa essere assolutamente determinata, cioè prima che possa esservi applicato il concetto della quantità, esso dev'esistere secondo la qualità. Deve, dunque, esistere, in generale, qualcosa, in cui l'Io attivo tracci un limite per il soggettivo, ed abbandoni il resto all'oggettivo. — Ma, quanto alla forma, proprio come sopra, l'antitesi non è possibile senza la sintesi; poichè, senza di questa, ciò ch'è posto sarebbe annullato dall'antitesi, e, quindi, l'antitesi non sarebbe antitesi, ma essa stessa una tesi; quindi tutti e tre quegli atti non sono se non un solo e medesimo atto, e solo nella riflessione su di esso i singoli momenti di quest'unico atto possono essere distinti.)

Per ciò che riguarda la pura reciprocità, — se la sua forma, la mutua esclusione dei termini della reciprocità, e la materia, la sfera comprensiva, che abbraccia in sè entrambi i termini come escludentisi, sono sinteticamente conciliate, la mutua esclusione stessa è la sfera comprensiva, e la sfera comprensiva stessa è la mutua esclusione; cioè la reciprocità consiste nella pura relazione, non esiste null'affatto di più che la mutua esclusione, la quale si chiama precisamente determinabilità. — È facile comprendere che questo doveva essere il termine medio sintetico; ma è qualcosa di più difficile immaginarsi qualche cosa in una pura determinabilità, in una pura relazione, senza qualcosa che stia in relazione, (dal quale qualche cosa qui, ed in tutta la parte teoretica della Dottrina della scienza, bisogna fare, in generale, completa astrazione), e che non sia un nulla assoluto. Guidiamo l'immaginazione meglio che possiamo. — *A* e *B* (è già noto che, con ciò, sono indicati propriamente $A+B$, determinato da *A*, e lo stesso $A+B$, determinato da *B*, ma, per il nostro scopo, possiamo astrarre da ciò, e chiamarli senz'altro *A* e *B*), *A* e *B*, dunque, sono opposti, e se uno è posto, l'altro non può essere posto; e, tuttavia, essi debbono coesistere, ed invero non già solo in parte, come finora è stato postulato, ma intieramente e come opposti, senza mutuamente annullarsi; ed il problema è di pensar ciò. Ma essi non possono

punto esser pensati insieme in nessuna maniera e sotto niun predicato possibile, se non solamente in quanto essi mutuamente s'annullano. Non bisogna pensare ad A; non bisogna pensare a B; ma bisogna pensare all'incontrarsi, al connettersi di entrambi, ed il loro punto di conciliazione non è se non questo.

(Se voi nel punto fisico X nel momento A ponete luce, e tenebra nel momento B, immediatamente seguente, luce e tenebra sono distinte con precisione fra loro, come dev'essere. Ma i momenti A e B si toccano immediatamente, e tra essi non c'è nessun vuoto. Immaginatevi il limite preciso tra i due momenti $= Z$. Che cosa è in Z? Non luce, poichè questa è nel momento A, e Z non è $= A$; e tanto meno tenebra, poichè questa è nel momento B. Quindi, nessuna delle due. — Ma io posso dire benissimo: in Z ci sono luce e tenebra, poichè, se tra A e B non c'è vuoto, neppure tra luce e tenebra c'è vuoto, e, quindi, tutt'e due si toccano immediatamente in Z. — Si potrebbe dire (e così è certamente) che nell'ultima forma di deduzione, per mezzo dell'immaginazione, amplio Z, che doveva essere solo un limite, fino a fare anche di esso un momento. [Anche i momenti A e B non sono sorti in altra maniera che per mezzo di una tale estensione, in grazia dell'immaginazione]. Io, perciò, posso ampliare Z mercè la pura immaginazione; e lo debbo, se voglio pensare l'immediato confine dei momenti A e B — e qui è stato fatto, in pari tempo, un esperimento della meravigliosa facoltà dell'immaginazione produttiva in noi, facoltà, che sarà presto spiegata, e senza della quale non si può spiegar nulla nello spirito umano; facoltà, sulla quale si potrebbe benissimo fondare tutto il meccanismo dello spirito umano).

a) L'attività testè spiegata determina la reciprocità, che noi abbiamo spiegata, cioè: l'incontrarsi dei termini della reciprocità, come tali, dipende dalla condizione di un'assoluta attività dell'Io, per mezzo della quale questo contrappone un oggettivo ed un soggettivo, e li concilia entrambi. Solo nell'Io, e solo in forza di quell'atto dell'Io, essi sono termini

della reciprocità; solo nell'Io, ed in forza di quell'atto dell'Io, essi s'incontrano.

È chiaro che il principio stabilito è idealistico. Se l'attività qui esposta vien presa per l'attività, che esaurisce l'essenza dell'Io, in quanto questo è un'intelligenza, come certamente dev'essere, soltanto con certe limitazioni, allora il rappresentare consiste in ciò, che l'Io pone un soggettivo, ed a questo soggettivo contrappone un'altra cosa come oggettivo; e così via; e così noi vediamo l'inizio di una serie di rappresentazioni nella coscienza empirica. Sopra fu stabilita una legge della mediatezza del porre, e, secondo questa legge, nessun oggettivo, il che, del resto, vale anche qui, poteva essere posto, senza che fosse annullato un soggettivo, e nessun soggettivo, senza che fosse annullato un oggettivo; e di qui, dunque, si sarebbe potuta spiegare la reciprocità delle rappresentazioni. Qui si aggiunge la determinazione che entrambi debbono essere sinteticamente conciliati, che entrambi debbono esser posti con un solo e medesimo atto dell'Io; e così si potrebbe, dunque, spiegare l'unità di ciò, in cui ha luogo la reciprocità, accanto all'opposizione dei termini reciproci, il che non era possibile per la legge della pura mediatezza. E così si avrebbe, dunque, un'intelligenza, con tutte le sue possibili determinazioni, puramente e semplicemente per un'assoluta spontaneità. L'Io sarebbe di tal natura, quale esso pone, quale si pone, e perchè si pone come di tal natura. — Ma si rimonti nella serie quanto lontano si vorrà, si deve in ultimo, tuttavia, arrivare a qualcosa già esistente nell'Io, nella quale una cosa è determinata come soggettiva, ed un'altra è opposta a questa come oggettiva. L'esistenza di ciò, che dev'essere soggettivo, si può, invero, spiegare col porre dell'Io assolutamente per sè stesso, ma non l'esistenza di ciò, che dev'essere oggettivo, poichè una tal cosa non è assolutamente posta col porre dell'Io. — Il principio stabilito, dunque, non ispiega completamente ciò che dev'essere spiegato.

b) La reciprocità determina l'attività, cioè: invero, non per la reale esistenza degli opposti, ma, tuttavia, pel fatto

del loro semplice incontrarsi o toccarsi nella coscienza, come testè fu spiegato, divien possibile all'attività dell'Io di opporli e raccoglierli; quell'incontro è la condizione di quest'attività. Si tratta soltanto di ben comprendere ciò.

Poco fa, contro l'esposta maniera idealistica di spiegazione fu osservato: se nell'Io qualcosa dev'essere determinata come soggettiva, ed un'altra cosa, in qualità di oggettiva, dev'essere esclusa, per quella determinazione, dalla sfera dell'Io, deve spiegarsi in qual modo possa esistere nell'Io l'ultimo termine, quello da escludere, e questo non si può spiegare con quel modo di argomentazione. A quest'obbiezione si risponde con la presente proposizione: l'oggettivo, che dev'essere escluso, non è punto necessario che esista; basta solo semplicemente, per così esprimermi, che vi sia un urto per l'Io; cioè il soggettivo, per una ragione qualunque, posta soltanto fuori dell'attività dell'Io, deve poter non essere esteso di più. Una tale impossibilità di un'ulteriore estensione porrebbe fine, invero, alla pura reciprocità descritta, o alla pura connessione; questa reciprocità non limiterebbe l'Io come attivo, ma gli proporrebbe l'assunto di limitare sè stesso. Ma ogni limitazione avviene per opposizione; quindi l'Io, proprio per soddisfare a quell'assunto, dovrebbe opporre qualcosa di oggettivo al soggettivo da limitare, e poi conciliarli entrambi sinteticamente, come testè si mostrò; e così si potrebbe, dunque, dedurre tutta la rappresentazione. Questo modo di spiegazione è, come tosto salta agli occhi, realistico; soltanto ha per fondamento un realismo molto più astratto di tutti quelli prima stabiliti; infatti, in esso non è ammesso già un Non-Io della determinazione sia già esso stesso una determinazione, esistente nell'Io, ma soltanto l'assunto di una determinazione, eseguibile dall'Io stesso in sè medesimo, ossia la pura determinabilità dell'Io.

Si potrebbe per un momento credere che questo assunto della determinazione sia già esso stesso una determinazione, e che il presente ragionamento non sia distinto in nulla dal realismo quantitativo su esposto, che ammise l'esistenza di una determinazione. Ma la differenza è assai chiara a mo-

strarsi. Colà era data la determinazione; qui essa dev'essere recata ad effetto dalla spontaneità dell'Io attivo. (Se è lecito gettare alcuni sguardi in avanti, la differenza si può tracciare in modo anche più determinato. Infatti, nella parte pratica si vedrà che la determinabilità, della quale qui si parla, è un sentimento. Ora, un sentimento è certamente una determinazione dell'Io, ma non dell'Io come intelligenza, cioè di quell'Io, che si pone come determinato dal Non-Io; e di questo soltanto si parla qui. Quindi quell'assunto della determinazione non è la determinazione stessa).

Il presente ragionamento ha il difetto di ogni realismo, cioè di considerare l'Io soltanto come un Non-Io, e quindi di non spiegare il passaggio dal Non-Io all'Io, che dovrebbe essere spiegato. Se noi concediamo ciò ch'è stato domandato, allora la determinabilità dell'Io, ossia l'assunto che l'Io debba essere determinato, è certamente posta, ma senza niuna cooperazione dell'Io; e si può con ciò spiegare benissimo come l'Io possa essere determinabile da e per qualcosa al di fuori dell'Io, ma non come esso possa esser determinabile da e per l'Io, (come mai quel problema della determinazione possa giungere a conoscenza di sè, in modo che esso, d'allora in poi, determini sè stesso con sapere), la quale ultima cosa, tuttavia, era richiesta. L'Io, in forza della sua essenza, è determinabile solo in quanto si pone come determinabile, e solo in quanto può determinare sè stesso; ma come questo sia possibile, non è spiegato dall'esposto modo di deduzione.

c) Entrambi i modi di deduzione debbono essere conciliati sinteticamente; l'attività e la reciprocità debbono mutuamente determinarsi.

Non potè ammettersi che la reciprocità, o un semplice urto, avente luogo senza niun intervento dell'Io che pone, proponesse all'Io l'assunto di limitarsi, perchè ciò che devesi spiegare non si trovava in questo principio di spiegazione; dovrebbe, quindi, ammettersi che quell'urto non ha luogo senza l'intervento dell'Io, ma che succede proprio all'attività dell'Io nell'atto di porre sè stesso; che, per così dire, la

sua attività, la quale si sforza di espandersi sia respinta in sè stessa (riflessa su sè stessa); dal che, dunque, seguirebbe con tutta naturalezza l'autolimitazione, e da questa tutto ciò che è richiesto.

Con ciò, dunque, realmente sarebbero determinate l'un per l'altra e sinteticamente conciliate la reciprocità e l'attività, come fu richiesto dal cammino della nostra ricerca. L'urto (non posto dall'Io che pone) accade all'Io, in quanto questo è attivo, ed esso è, quindi, un urto solo in quanto l'Io è attivo; la sua possibilità è condizionata dall'attività dell'Io; senz'attività dell'Io, non c'è urto. A sua volta, l'attività della determinazione dell'Io per sè stesso sarebbe condizionata dall'urto: senz'urto, non v'è autodeterminazione. — Inoltre, senz'autodeterminazione, non v'è nulla d'oggettivo, e così via.

Cerchiamo di renderci più familiari con l'importantissimo risultato finale, che noi qui abbiamo trovato. L'attività (dell'Io) nella conciliazione degli opposti e l'incontrarsi (in sè, ed astrazion fatta dall'attività dell'Io) di questi opposti[1] debbono essere conciliati, debbono formare una sola e medesima cosa. — la differenza principale si trova nella r i u n i o n e[2] e nell'i n c o n t r o[3]; noi, perciò, penetreremo il più profondamente possibile nello spirito dell'esposto principio, se riflettiamo sulla possibilità di conciliare questi due termini.

Come l'incontro in sè dipenda, e debba dipendere, dalla condizione di un riunire, si può facilmente comprendere. Gli opposti in sè sono affatto opposti; essi non hanno null'affatto di comune; se l'uno è posto, l'altro non può essere posto. Essi s'incontrano, solo in quanto il limite, che li separa, è posto, e questo limite non è posto nè col porre del-

---

[1] Il testo porta veramente: di quest'opposto *(dieses Entgegengesetzten)*, ma è evidente che il singolare è errore di stampa, da sostituirsi con un plurale: di questi opposti *(dieser Entgegengesetzten)*. *(N. d. T.)*

[2] *Zusammenfassen.*

[3] *Zusammentreffen.*

l'uno, nè col porre dell'altro, ma dev'esser posto di per sè. — Ma il limite, dunque, non è anche nulla di più che ciò, ch'è comune ai due opposti; quindi porre il loro limite vuol dire riunirli, ma questo riunire i due opposti non è anch'esso possibile altrimenti che col porre il loro limite. Essi s'incontrano solo a condizione che sieno riuniti, per e da ciò che li riunisce.

Il riunire, o come noi adesso possiamo dire con maggior determinatezza, il porre di un limite è condizionato da un incontrarsi, ovvero, poichè ciò che nella limitazione è attivo, in conformità di quanto sopra è stato detto, dev'essere esso stesso, e, a dir vero, solo come attivo, uno dei termini incontrantisi, è condizionato da un urto con l'attività di questo. Questo è possibile solo a condizione che l'attività di esso in e per sè e lasciata a sè stessa, tenda all'illimitato, indeterminato e indeterminabile, cioè all'infinito. Se essa non andasse all'infinito, allora da una limitazione di essa non seguirebbe punto che siasi verificato un urto all'attività di esso; potrebbe, anzi, essere la limitazione posta dal suo puro concetto (come dovrebbe ammettersi in un sistema, nel quale fosse stato stabilito assolutamente un Io finito). Dentro i limiti posti all'Io dal suo concetto potrebbero poi benissimo esserci nuove limitazioni, che permettessero di conchiudere ad un urto dal di fuori, il che dovrebbe potersi qui determinare in altro modo. Ma dalla limitazione in generale, come, pertanto, qui dev'essere argomentata, una tale conclusione non si può punto trarre.

Gli opposti, dei quali qui si parla, debbono essere assolutamente opposti; tra essi non dev'esserci proprio nessun punto di conciliazione. Ma tutti i finiti non sono assolutamente opposti tra loro; essi sono identici tra loro nel concetto della determinabilità, e generalmente determinabili l'un per l'altro. Questa è la caratteristica comune a tutti i finiti. Così pure tutti gl'infiniti, in quanto possono esserci più infiniti, sono uguali tra loro nel concetto dell'indeterminabilità. Quindi non ci sono punto termini senz'altro opposti, ed in niuna nota uguali tra loro, oltre il finito e l'in-

finito, e questi debbono, perciò, essere quegli opposti, dei quali qui si è parlato.

Entrambi debbono essere una sola e medesima cosa; cioè, in breve: senza infinità, non v'è limitazione; senza limitazione, non v'è infinità; infinità e limitazione sono conciliate in un solo e medesimo termine sintetico. — Se l'attività dell'Io non procedesse all'infinito, l'Io non potrebbe neppur limitare questa sua attività; esso non potrebbe porle dei limiti, come pur deve fare. L'attività dell'Io consiste nell'illimitato porsi; contro di essa sorge una resistenza. Se cedesse a questa resistenza, allora quell'attività, che sormonta il limite della resistenza, sarebbe affatto annientata e distrutta; e perciò l'Io, in generale, non porrebbe più. Ma esso deve certamente porre anche al di là di questa linea. Esso deve limitarsi, cioè porsi come non ponentesi; esso deve, in quest'ámbito, porre l'indeterminato, illimitato, infinito limite (sopra $= B$), e, per far questo, dev'essere infinito — Inoltre, se l'Io non si limitasse, esso non sarebbe infinito. — L'Io non è se non quel che esso si pone. Esso è infinito: cioè esso si pone infinito; esso si determina col predicato dell'infinità; quindi limita sè stesso (l'Io), come sostrato dell'infinità; distingue sè stesso dalla sua infinita attività (tutti e due in sè sono una sola e medesima cosa); e così l'Io doveva procedere, per essere infinito. — Quest'attività, che va all'infinito, che esso distingue da sè, dev'essere la sua attività; essa dev'essergli attribuita; per conseguenza l'Io deve, in pari tempo, ammettere novellamente in sè quest'attività (determinare $A+B$ per A) in un solo e medesimo atto indiviso ed indistinguibile. Ma se l'Io l'ammette in sè, essa è determinata, e perciò non infinita; ma, tuttavia, essa dev'essere infinita, e così dev'esser posta fuori dell'Io.

Questa reciprocità dell'Io in e con sè stesso, in cui esso si pone, in pari tempo, come finito ed infinito — una reciprocità, che consiste quasi in una lotta con sè stessa, e che perciò riproduce sè stessa, poichè l'Io vuole conciliare l'irreconciliabile, ed ora tenta di accogliere l'infinito nella forma

del finito, ora, respinto, pone di nuovo l'infinito fuori di quella forma, e, nello stesso momento, tenta un'altra volta di accoglierlo nella forma della finità, — questa reciprocità è la facoltà dell'immaginazione.

Con ciò sono, ora, completamente conciliati l'incontrarsi ed il riunire. L'incontrarsi, o il limite, è anch'esso un prodotto di colui che comprende nella e per la comprensione (tesi assoluta dell'immaginazione, che, per questo riguardo, è assolutamente produttiva). In quanto l'Io e questo prodotto della sua attività sono opposti, sono opposti anche i termini che s'incontrano, e nel limite non è posto nessuno dei due (antitesi dell'immaginazione). Ma in quanto quei due termini sono conciliati di nuovo — quell'attività produttiva dev'essere attribuita all'Io — anche i termini, che si limitano, sono riuniti nel limite. (Sintesi dell'immaginazione, la quale in questa sua antitetica e sintetica attività è riproduttiva: tutto ciò comprenderemo meglio a suo tempo).

Gli opposti debbono essere conciliati nel concetto della pura determinabilità (non già in quello della determinazione). Questo era un momento capitale della conciliazione postulata; e noi anche su ciò dobbiamo riflettere ancora; per la qual riflessione ciò, che or ora è stato detto, sarà pienamente determinato e spiegato. Infatti, se il limite posto tra gli opposti (uno dei quali è l'opponente stesso, mentre l'altro, quanto alla sua esistenza, trovasi affatto fuori della coscienza, ed è posto solo per la necessità della limitazione) è posto come rigido, fisso, immutabile, i due opposti sono conciliati dalla determinazione, ma non dalla determinabilità: ma allora anche la totalità, richiesta nella reciprocità della sostanzialità, non sarebbe riempita ($A+B$ sarebbe determinato solo dal determinato A, ma non, in pari tempo, dall'indeterminato B). Perciò quel limite non dev'essere preso come un limite rigido. E così è, dunque, anche certamente, in conformità della spiegazione or ora data sopra la facoltà dell'immaginazione, che agisce in questa limitazione. Essa pone, perchè vi sia una determinazione del soggetto, un limite infinito, come prodotto della sua attività, la quale va al-

l' infinito. Essa tenta di attribuirsi quest' attività (di determinare $A+B$ per A); ma, se essa facesse ciò realmente, allora non sarebbe più quest' attività; come posta in un soggetto determinato, essa stessa sarebbe determinata, e quindi non infinita; e l' immaginazione sarebbe, perciò, di nuovo respinta nell' infinito (le sarebbe proposta la determinazione di $A+B$ per opera di B). Perciò esiste semplicemente la determinabilità, l' idea, irraggiungibile per questa via, della determinazione, ma non la determinazione stessa. — L' immaginazione, in generale, non pone limiti rigidi, poichè essa non ha nessun saldo punto di vista; solo la ragione pone qualcosa di rigido, pel fatto che essa stessa fissa l' immaginazione. L' immaginazione è una facoltà, che si libra in mezzo tra la determinazione e la non-determinazione, tra il finito e l' infinito; e perciò, per suo mezzo certamente, $A+B$ è determinato nello stesso tempo dal determinato A e dall' indeterminato B, il che è quella sintesi dell' immaginazione, di cui noi testè parlavamo. — Quel librarsi indica proprio l' immaginazione per mezzo del suo prodotto, che essa, anzi, produce durante e per mezzo del suo librarsi.

(Questo librarsi dell' immaginazione fra termini inconciliabili, questa sua lotta con sè stessa, è ciò che, come si vedrà in appresso, estende ad un momento di tempo lo stato dell' Io in essa. (Per la nuda, pura ragione, tutto è nello stesso tempo; solo per l' immaginazione c' è un tempo). L' immaginazione non conserva ciò a lungo, cioè più a lungo di un momento (tranne nel sentimento del sublime, dove si verifica uno stupore, un arrestarsi della reciprocità nel tempo); la ragione interviene (dal che sorge una riflessione), e la determina ad accogliere B nel determinato A (nel soggetto); ma l'A, posto come determinato, deve, di bel nuovo, essere limitato da un infinito B, col quale l' immaginazione si comporta precisamente come sopra; e la cosa continua così, fino alla completa determinazione della ragione (qui teoretica) per sè stessa, dove non c' è più bisogno di nessun B limitante, posto fuori della ragione nell' immaginazione, cioè fino alla rappresentazione del rappresentante. Nel campo pratico l' im-

maginazione procede all'infinito, fino all'idea, assolutamente determinabile, della suprema unità, che sarebbe possibile solo con una completa infinità, la quale, essa stessa, è impossibile.)

***

1. Senza l'infinità dell'Io — senza una facoltà produttiva assoluta di esso, che va nell'illimitato e nell'illimitabile, non si può neppure spiegare la possibilità della rappresentazione. Ormai quest'assoluta facoltà produttiva è sinteticamente dedotta e dimostrata dal postulato che dev'esserci una rappresentazione, il qual postulato è compreso nella proposizione: l'Io si pone come determinato dal Non-Io. Ma si può prevedere che, nella parte pratica della nostra scienza, quella facoltà sarà ricondotta ad una ancora più alta.

2. Tutte le difficoltà, che ci si presentavano nella via, son tolte in modo soddisfacente. Il problema era di conciliare gli opposti, Io e Non-Io. Essi possono essere conciliati perfettamente dall'immaginazione, che concilia i contrari. — Il Non-Io è esso stesso un prodotto dell'Io, che determina sè stesso, e non è nulla di assoluto e di posto fuori dell'Io. Un Io, che si pone come ponente sè stesso, o un Soggetto, non è possibile senza un oggetto prodotto nel descritto modo (la determinazione dell'Io, la sua riflessione su sè stesso, come determinato, è possibile solo a condizione che l'Io limiti sè stesso con un opposto). — Soltanto, non è qui il luogo di rispondere alla domanda: come e perchè accada nell'Io quell'urto, che bisogna pur ammettere per spiegare la rappresentazione; poichè essa trovasi fuori dei confini della parte teoretica della Dottrina della scienza.

3. Il principio posto al vertice di tutta la parte teoretica della Dottrina della scienza: l'Io si pone come determinato dal Non-Io — è completamente esaurito, e tutte le contraddizioni, che si trovavano in esso, son tolte. L'Io non può porsi altrimenti che determinato dal Non-Io (senza Oggetto, non v'è Soggetto). In questo riguardo esso si pone come de-

terminato. In pari tempo, si pone anche come determinante; poichè quel che v'è di limitante nel Non-Io è il suo proprio prodotto (senza Soggetto, non v'è Oggetto). — Non soltanto la richiesta azione reciproca è possibile, ma anche ciò che è richiesto dal postulato stabilito non è punto pensabile senza tale azione reciproca. Ciò che prima non aveva se non un valore problematico, adesso ha una certezza apodittica. Con ciò è, dunque, in pari tempo, dimostrato che la parte teoretica della Dottrina della scienza è pienamente chiusa; poichè è chiusa ogni scienza, il cui principio fondamentale è esaurito; ma il principio fondamentale è esaurito, quando, nel cammino della ricerca, si ritorna ad esso.

4. Affinchè la parte teoretica della Dottrina della scienza sia esaurita, tutti i momenti necessari per la spiegazione della rappresentazione debbono essere stabiliti e fondati; e perciò, da ora in poi, non abbiamo da fare nulla di più che applicare e connettere ciò, che finora è stato dimostrato.

Ma prima che noi ci mettiamo per questa via, è utile, e ricco di conseguenze importanti per la completa cognizione di tutta la Dottrina della scienza, di riflettere sopra la via stessa.

5. Il nostro cómpito era di ricercare se e con quali determinazioni fosse pensabile il principio problematicamente esposto: l'Io si pone come determinato dal Non-Io. Noi abbiam tentato ciò, con tutte le determinazioni possibili di questo principio esaurito con una sistematica deduzione; eliminando ciò ch'è insussistente ed impensabile, noi abbiamo portato ciò ch'è pensabile in un circolo sempre più stretto, e così, a passo a passo, ci siamo avvicinati sempre di più alla verità, finchè abbiamo trovato finalmente l'unico modo possibile di pensare ciò che dev'esser pensato. Ora, se, in generale, — cioè senza le particolari determinazioni, che adesso ha ricevuto — quel principio è vero — e che sia vero, è un postulato fondato sui più alti principi fondamentali, — in forza della presente deduzione esso è vero in quest'unica maniera; ed allora ciò ch'è stato stabilito è, in pari tempo, un fatto, che si presenta primitivamente al nostro spirito. —

Mi spiego più chiaramente. Tutte le possibilità di pensare, stabilite nel corso della nostra ricerca, che noi pensavamo, che noi pensavamo con la coscienza del nostro pensare ad esse, erano anche fatti della nostra coscienza, in quanto noi filosofavamo; ma erano fatti prodotti *artificiosamente*, mercè la spontaneità della nostra facoltà di riflessione, secondo le regole della riflessione. La possibilità di pensare ora esposta, che, dopo l'eliminazione di tutto quanto è stato dimostrato falso, è l'unica che resti, è, innanzi tutto, anch'essa un fatto simile, prodotto artificiosamente dalla spontaneità del filosofare; essa è ciò, in quanto, per mezzo della riflessione, è stata sollevata alla coscienza (del filosofo); o anche più precisamente, la *coscienza* di quel fatto è un fatto prodotto artificialmente. Ma il principio posto al vertice della nostra ricerca dev'esser vero, cioè nel nostro spirito deve corrispondergli qualcosa, ed esso deve poter esser vero solo nell'*unico* modo stabilito; quindi, al pensiero, che noi abbiamo di questo modo, deve corrispondere nel nostro spirito qualcosa di esistente originariamente e indipendentemente dalla nostra riflessione; ed in questo più alto senso della parola, quel ch'è stato enunciato lo chiamo un fatto, nel qual senso le altre possibilità di pensiero indicate non sono un fatto.

(Per es., nel corso della nostra ricerca si presentò certamente l'ipotesi realistica, che, per avventura, la materia della rappresentazione potesse essere data dal di fuori; quell'ipotesi doveva esser pensata, ed il pensare ad essa era un fatto della coscienza che riflette; ma, con una ricerca più accurata, noi trovammo che una tale ipotesi contraddiceva al principio fondamentale stabilito, perchè ciò, a cui fosse data una materia dal di fuori, non sarebbe punto un Io — come, invece, dev'essere in conformità del postulato, — ma un Non-Io; che, quindi, ad un tal pensiero non può corrispondere nulla fuori di lui, che esso è affatto vuoto, e devesi rigettarlo come pensiero di un sistema trascendente, e non già trascendentale.)

Di sfuggita bisogna notare anche che in una Dottrina

della scienza sono certamente stabiliti dei fatti, per cui essa si distingue, come sistema di un pensiero reale, da ogni vuota filosofia formulistica; ma che in essa non è lecito di postulare senz'altro qualcosa come un fatto, e deve, invece, darsi la prova che qualcosa è un fatto, prova, che è stata data nel caso presente. Appellarsi a fatti, che si trovano dentro l'ámbito della coscienza comune, non dedotta con nessuna riflessione filosofica, se si è conseguenti, e non si hanno già belli e presenti i risultati, che debbono derivarne, produce nient'altro che un'ingannevole filosofia popolare, che non è filosofia. Ma, affinchè i fatti stabiliti si trovino di quell'ámbito, allora si deve saper bene come si è giunti alla convinzione che quelli esistono come fatti; e si deve pure poter comunicare questa convinzione, e tale comunicazione di quella convinzione è ben la prova che quei fatti son fatti.

6. Secondo ogni aspettazione, quel fatto deve avere delle conseguenze nella nostra coscienza. Affinchè nella coscienza di un Io vi sia un fatto, l'Io deve, innanzi tutto, porlo come esistente nella sua coscienza; e poichè ciò potrebbe aver le sue difficoltà, ed essere possibile solo in un certo modo, così si può forse indicare il modo, con cui l'Io pone in sè questo fatto. Per esprimerci più chiaramente: — l'Io deve spiegarsi quel fatto; ma esso non può spiegarselo altrimenti che secondo le leggi della sua essenza, la quale essenza consiste nelle stesse leggi, secondo cui è stata condotta anche la nostra riflessione sin qui. Questo modo dell'Io di elaborare, modificare, determinare in sè quel fatto, tutto il procedimento che adopera con esso, è, da ora in poi, l'oggetto della nostra riflessione filosofica. — È chiaro che, da questo punto, tutta questa riflessione sta ad un gradino tutto diverso, ed ha tutt'altro significato.

7. La precedente serie della riflessione e la seguente sono, innanzi tutto, distinte secondo il loro oggetto. In quella sviluppata sin qui, si è riflettuto su possibilità di pensiero. Era la spontaneità dello spirito umano, che produceva tanto l'oggetto della riflessione — proprio quelle possibilità di pensiero, tuttavia secondo le regole di un esauriente sistema sintetico

— quanto la forma della riflessione, l'atto stesso del riflettere. Si trovò che ciò, su cui essa rifletteva, comprendeva, a dir vero, in sè qualcosa di reale, ma questo era mescolato con una vuota aggiunta, che doveva essere eliminata a poco a poco, fino a che, per il nostro scopo, cioè per la parte teoretica della Dottrina della scienza, non restasse se non ciò, che era intieramente vero. — Nella prossima serie di riflessioni si riflette sopra fatti; l'oggetto di questa riflessione è anche esso una riflessione; cioè la riflessione dello spirito umano sul dato in esso indicato (il quale, certamente, può esser chiamato dato solo come oggetto di questa riflessione dello spirito su di esso, poichè, fuori di ciò, è un fatto). Quindi, nella prossima serie di riflessioni, l'oggetto della riflessione non è prodotto dalla riflessione stessa, ma solo sollevato alla coscienza. — Ne deriva, in pari tempo, che, da ora in poi, noi non abbiamo più da fare con semplici ipotesi, nelle quali, innanzi tutto, si doveva distinguere il poco contenuto vero dalle vuote aggiunte; ma che a tutto ciò, che s'esporrà da ora in poi, bisogna, con pieno diritto, attribuir realtà. — La Dottrina della scienza dev'essere una storia pragmatica dello spirito umano. Finora noi abbiamo lavorato solo per guadagnarci un accesso in essa, solo per poter presentare un fatto indubitabile. Questo fatto, noi l'abbiamo; e da ora in poi la nostra percezione, certo non cieca, ma sperimentatrice, può tranquillamente seguire il corso degli avvenimenti.

8. Le due serie della riflessione son distinte per la loro direzione. — Provvisoriamente si faccia completa astrazione dall'artificiale riflessione filosofica, e ci si attenga solo alla riflessione originariamente necessaria, che lo spirito umano deve instituire su quel fatto (e che, da ora in poi, sarà l'oggetto di una superiore riflessione filosofica). È chiaro che lo stesso spirito umano non può riflettere sul fatto dato con altre leggi che con quelle, con le quali esso è stato trovato; quindi con quelle leggi, con le quali, finora, si è diretta la nostra riflessione. Questa riflessione partì dalla proposizione: l'Io si pone come determinato dal Non-Io —, e percorse la sua via fino a quel fatto; la presente naturale riflessione, che

dev' essere stabilita come un fatto necessario, parte dal fatto, e poichè all'applicazione degli esposti principi fondamentali non si può metter termine prima che quella proposizione stessa sia provata essere un fatto (finchè l'Io si ponga come ponentesi determinato dal Non-Io), essa deve continuare fino a quella proposizione. Quindi essa descrive tutta la via, che quella ha già descritto, ma in direzione inversa; e la riflessione filosofica, che può solo seguir quella, ma è incapace di darle legge, prende necessariamente la stessa direzione.

9. Se, da ora in poi, la riflessione prende la direzione inversa, il fatto stabilito è, in pari tempo, il punto di ritorno per la riflessione del filosofare; è il punto, nel quale son congiunte due serie affatto differenti, e nel quale la fine dell'una si attacca all'inizio della seconda. In esso deve, perciò, trovarsi il principio di distinzione del modo di deduzione, fin qui seguito, da quello, che ormai avrà valore. — Il procedimento era sintetico, e tale resta in generale: il fatto stabilito è anche esso una sintesi. In questa sintesi sono, innanzi tutto, conciliati due opposti della prima serie; e questa, perciò, sarebbe la relazione di questa sintesi alla prima serie. — Nella stessa sintesi debbono anche trovarsi due opposti per la seconda serie della riflessione, perchè siano possibili l'analisi e la conseguente sintesi. E poichè nella sintesi non possono essere conciliati più di due opposti, così gli opposti, conciliati in essa, come termine della prima serie, debbono essere proprio gli stessi, che debbono essere di nuovo separati, perchè una seconda serie cominci. Ma, se la cosa sta proprio così, allora questa seconda serie non è punto una seconda serie; è la prima, semplicemente rovesciata, ed il nostro procedimento non è se non la ripetizione di una soluzione, il che non serve a niente, non aumenta in nulla la nostra conoscenza, e non ci fa fare nessun passo avanti. Quindi i termini della seconda serie, in quanto essi son tali, debbono, tuttavia, esser distinti in una cosa qualunque da quelli della prima serie, anche essendo gli stessi; e questa differenza essi possono averla ottenuta soltanto per mezzo della sintesi, e, per così dire, nel passarle attraverso. — Vale la pena, e getta la luce più viva

sull'importantissimo e caratteristico punto del presente sistema, imparare a conoscer bene questa differenza dei termini opposti, in quanto essi son termini della prima o della seconda serie.

10. Gli opposti sono, in entrambi i casi, un soggettivo ed un oggettivo; ma essi, come tali, **prima** della sintesi e **dopo** di essa, sono in una maniera differentissima nello spirito umano. **Prima** della sintesi, essi son semplicemente opposti, e null'altro: l'uno è ciò che l'altro non è; e l'altro è ciò che l'uno non è; essi designano una pura relazione, e null'altro. Essi sono alcunchè di negativo, ed assolutamente nulla di positivo (proprio come, nell'esempio di sopra, luce e tenebra in *Z*, se si considera *Z* come un limite semplicemente **pensato**). Essi sono un puro pensiero senza niuna realtà; e, di più, il pensiero di una pura relazione. — Appena uno si presenta, l'altro è annientato; ma, poichè quest'uno non può presentarsi se non sotto il predicato di contrario dell'altro, e, quindi, col suo concetto, si presenta, in pari tempo, anche il concetto dell'altro e lo annienta, quell'uno non può neppure presentarsi. Quindi null'affatto esiste, e nulla può esistere; la nostra coscienza non è riempita, ed in essa non esiste assolutamente nulla. (Certamente noi non avremmo punto potuto intraprendere tutte le ricerche, eseguite sin qui, senza una benefica illusione dell'immaginazione, che, senza accorgersene, sottoponeva un sostrato a quei termini puramente opposti; noi non avremmo potuto pensare su di essi, poichè essi erano assolutamente nulla, e sul nulla non si può riflettere. Quest'illusione non poteva tenersi lontana, e non doveva essere tenuta lontana; soltanto, il suo prodotto doveva essere detratto ed escluso dalla somma delle nostre conclusioni, come realmente è accaduto). **Dopo** la sintesi, essi son qualcosa, che si può concepire e tener fermo nella coscienza, e che, per così dire, la riempie. (**Per la riflessione**, col favore e con licenza della riflessione, essi sono ciò che anche prima, certamente, erano, ma senza che ci si badasse, e con continua protesta della riflessione). Proprio come sopra luce e tenebra in *Z*, come limite **esteso** dall'immagina-

zione ad un momento, erano certamente qualcosa, che non si annullava assolutamente.

Questa trasformazione accade loro mentre attraversano, per così dire, la sintesi, e si deve mostrare come ed in che modo la sintesi possa comunicar loro qualcosa, che essi prima non avevano. — La facoltà della sintesi ha il cómpito di conciliare gli opposti, di *pensarli* come uno (poichè l'esigenza si rivolge in primo luogo, sempre come prima, alla facoltà di pensare). Ora, di questo essa non è capace; tuttavia il cómpito esiste; sorge, quindi, una lotta tra l'impotenza e l'esigenza. In questa lotta lo spirito s'indugia, si libra tra le due; si libra tra l'esigenza e l'impossibilità di soddisfarla, ed in questo stato, ma solo in questo, le mantien ferme entrambe in pari tempo, o, ciò ch'è lo stesso, le rende tali, che, nello stesso tempo, possano essere concepite e tenute ferme — e, pel fatto che esso le muove, ed è, a sua volta, respinto e rimosso da esse, dà loro, in *relazione* a sè, un certo contenuto ed una certa estensione, che, a suo tempo, si mostrerà come il molteplice nel tempo e nello spazio. Questo stato chiamasi lo stato dell'*intuizione*. La facoltà, che in esso agisce, è stata già sopra chiamata immaginazione produttiva.

11. Noi vediamo che precisamente quella circostanza, che minacciava di annientare la possibilità di una teoria del sapere umano, qui diventa l'unica condizione, sotto la quale noi possiamo stabilire tale teoria. Noi non vedevamo come mai potessimo conciliare termini assolutamente opposti; qui noi vediamo che una spiegazione degli avvenimenti del nostro spirito non sarebbe, in generale, punto possibile senza termini assolutamente opposti; poichè quella facoltà, sulla quale riposano tutti quegli avvenimenti, l'immaginazione produttiva, non sarebbe punto possibile, se non si presentassero termini assolutamente opposti, non conciliabili, affatto sproporzionati alla facoltà comprensiva dell'Io. E questo serve anche, in pari tempo, come prova luminosa che il nostro sistema è giusto, e che spiega esaurientemente ciò, che si deve spiegare. Ciò ch'è presupposto non si può spiegare se non con ciò che s'è trovato; e ciò che s'è trovato non si può

spiegare se non con ciò che s'è presupposto. Tutto il meccanismo dello spirito umano deriva proprio dell'assoluta opposizione; e tutto questo meccanismo non si può spiegare altrimenti che per mezzo di un'assoluta opposizione.

12. In pari tempo qui è sparsa piena luce su di un'espressione, che già sopra s'è presentata, ma non è stata ancora del tutto spiegata: come, cioè, idealità e realtà possano essere una sola e medesima cosa; come entrambe sieno distinte solo per il differente modo di considerarle, e dall'una si possa conchiudere all'altra. — I termini assolutamente opposti (il finito soggettivo e l'infinito oggettivo) sono, prima della sintesi, qualcosa di puramente pensato, qualcosa d'ideale, nel senso in cui noi qui abbiamo sempre preso questa parola. Poichè essi debbono essere conciliati dalla facoltà di pensare e nol possono, mediante il librarsi dello spirito, che, in questa funzione, chiamasi immaginazione, ricevono realtà, poichè perciò diventano intuibili: cioè essi ricevono realtà in generale, poichè non c'è altra realtà che quella ottenuta per mezzo dell'intuizione, e non può essercene altra. Quando si astrae nuovamente da quest'intuizione, il che si può fare certamente per la pura facoltà di pensare, ma non per la coscienza in generale (pagg. 175-6), quella realtà ridiventa qualcosa di puramente ideale; essa non ha se non un'esistenza, sorta in forza delle leggi della facoltà rappresentativa.

13. Perciò noi apprendiamo qui che ogni realtà — ogni realtà per noi, si capisce, come, del resto, non può intendersi altrimenti in un sistema di filosofia trascendentale — non è prodotta se non dall'immaginazione. Uno dei più grandi pensatori dell'età nostra, il quale, per quanto io vedo, insegna lo stesso, chiama ciò un'illusione prodotta dalla immaginazione. Ma ad ogni illusione deve contrapporsi la verità, ogni illusione deve potersi evitare. Ma se, invece, si dimostra, come deve dimostrarsi nel presente sistema, che su quell'atto dell'immaginazione si fonda la possibilità della nostra coscienza, della nostra vita, del nostro essere per noi, cioè del nostro essere come Io, allora quest'atto non può cessare, se non vogliamo fare astrazione dall'Io, il che è con-

tradditorio, poichè ciò che astrae non può mai fare astrazione da sè stesso; quindi esso non illude, ma dà verità, e l'unica verità possibile. Ammettere che esso inganni, vuol dire fondare uno scetticismo, che insegna a dubitare del proprio essere.

Deduzione della rappresentazione.

I.

Stabiliamoci, innanzi tutto, saldamente nel punto, al quale eravamo arrivati.

Un urto ha luogo all'attività dell'Io, la quale procede all'infinito, ed in cui, precisamente pel fatto che essa va all'infinito, nulla può essere distinto; e l'attività, che, con tutto ciò, non può essere in nessun modo distrutta, è riflessa, spinta al di dentro; essa riceve la direzione precisamente opposta.

Ci si rappresenti l'attività, che va all'infinito, sotto l'immagine di una linea retta, che da *A* va per *B* a *C*, e così via. Essa potrebbe ricevere l'urto al di qua di *C* o al di là di *C*; ma si ammetta che essa riceva l'urto proprio in *C*; e la ragione di questo, in conformità del già detto, trovasi non nell'Io, ma nel Non-Io.

Posta questa condizione, la direzione dell'attività dell'Io, la quale da *A* va a *C*, è riflessa da *C* in *A*.

Ma sull'Io, in quanto Io, non può verificarsi nessuna influenza, senza che egli vi reagisca. Nell'Io nulla si può distruggere, quindi neppure la direzione della sua attività. Quindi l'attività riflessa verso *A*, in quanto è riflessa, deve, in pari tempo, reagire fino a *C*.

E così noi otteniamo tra *A* e *C* una doppia direzione dell'attività dell'Io lottante con sè stessa, nella quale la direzione da *C* ad *A* si può considerare come una passività, e quella da *A* a *C* come una pura attività, e tutt'e due sono un solo e medesimo stato dell'Io.

Questo stato, nel quale sono conciliate direzioni affatto opposte, è precisamente l'attività dell'immaginazione, e noi adesso abbiamo del tutto determinato ciò che noi sopra cercavamo: un' attività possibile solo in grazia di una passività, ed una passività possibile solo in grazia di un' attività. — L' attività dell'Io, la quale si trova tra A e C, è un'attività resistente; ma essa non è possibile senza una riflessione della sua attività, poichè ogni resistenza presuppone qualcosa, a cui si resiste; essa è una passività, in quanto la direzione originaria dell' attività dell' Io è riflessa; ma nessuna direzione può essere riflessa, che non esiste come direzione determinata, e a dir vero in tutti i punti di essa. Entrambe le direzioni, quella verso A e quella verso C, debbono essere simultanee, e precisamente la loro simultaneità scioglie il problema su proposto.

Lo stato dell' Io, in quanto la sua attività trovasi tra A e C, è un intuire; poichè intuire è un' attività, che non è possibile senza una passività, ed una passività, che non è possibile senza un' attività. — L' intuizione è ora, ma solo come intuizione, determinata per la riflessione filosofica; ma è ancora affatto indeterminata in riguardo al soggetto, come accidente dell' Io; poichè allora si dovrebbe poterla distinguere da altre determinazioni dell' Io, ciò che, finora, non è ancora possibile; ed è anche indeterminata in riguardo all'oggetto, poichè altrimenti un oggetto intuito dovrebbe potersi distinguere come tale da uno non intuito, il che, finora, è egualmente impossibile.

(È chiaro che l' attività dell' Io, restituita alla sua prima originaria direzione, procede anche oltre C. Ma in quanto essa procede oltre C, essa non è un'attività resistente, poichè oltre di C non si verifica l' urto; quindi quell' attività non è neppure un'attività intuente. Quindi l'intuizione e l'intuìto sono entrambi limitati in C. L' attività, che va oltre C, non è intuizione, e l'oggetto di essa non è un alcunchè d' intuito. Che cosa entrambi possano essere, noi vedremo a suo tempo. Qui noi volevamo solo far notare che lasciamo in disparte qualcosa, che un giorno accoglieremo di nuovo.)

II.

L'Io deve intuire; ora, affinchè ciò che intuisce sia realmente un Io, ciò vale lo stesso che: l'Io deve porsi come intuente; poichè nulla spetta all'Io, se non in quanto esso se l'attribuisce.

L'Io si pone come intuente —, vuol dire innanzi tutto: esso, nell'intuizione, si pone come attivo. Ciò che quella proposizione può significare ancora, si vedrà da sè stesso nella ricerca. Ora, in quanto l'Io si pone come attivo nell'intuizione, esso oppone a sè stesso qualcosa, che nell'intuizione non è attivo, ma passivo.

Per orientarci in questa ricerca, noi dobbiamo ricordarci soltanto di ciò che più su è stato detto sulla reciprocità nel concetto della sostanzialità. Tutti e due gli opposti, l'attività e la passività, non debbono annientarsi e distruggersi; essi debbono coesistere; essi debbono escludersi solo mutuamente.

È chiaro che all'intuente, come attivo, debba essere opposto un intuito. Si chiede soltanto come ed in che modo possa essere posto un tale intuito.

Un intuíto, che dev'essere opposto all'Io, all'Io in quanto intuente, è necessariamente un Non-Io; e di qui segue, innanzi tutto, che l'atto dell'Io, il quale pone tale intuíto, non è riflessione, non è un'attività, che si dirige al di dentro, ma è un'attività che si dirige al di fuori, quindi, per quanto noi finora possiamo comprendere, è una produzione. L'intuíto, come tale, è prodotto.

Inoltre è chiaro che l'Io non può essere cosciente della sua attività in questa produzione dell'intuito come tale, attività, che, non essendo riflessa, non è attribuita all'Io. (Solo nella riflessione filosofica, che noi ora svolgiamo, e che dobbiamo sempre accuratamente distinguere dalla comune e necessaria, essa è attribuita all'Io).

La facoltà producente è sempre l'immaginazione; quindi, quel porre l'intuito è opera dell'immaginazione, ed esso

stesso è un'intuizione (un drizzar lo sguardo [*Hinschauen*] [in significato attivo] verso un alcunchè d'indeterminato).

Ora, quest'intuizione dev'essere opposta ad un'attività nell'intuizione, che l'Io attribuisce a sè stesso. In un solo e medesimo atto debbono esservi, in pari tempo, un'attività dell'intuire, che l'Io attribuisce a sè stesso per mezzo di una riflessione, ed un'altra, che esso non s'attribuisce. Quest'ultima è un semplice intuire; la prima dev'esserlo anch'essa, ma dev'esser riflessa. La questione è di sapere come ciò accada e che cosa ne segua.

L'intuizione, in quanto attività, si dirige verso *C*, ma solo in tanto è intuizione, in quanto resiste alla direzione opposta verso *A*. Se non resiste, essa non è più intuizione, ma un'attività senz'altro.

Quest'attività dell'intuizione dev'essere riflessa, cioè l'attività dell'Io (il quale è sempre una sola e medesima attività), la quale si dirige verso *C*, dev'essere rivolta verso *A*, e, a dir vero, come resistente ad una direzione opposta (poichè, altrimenti, essa non sarebbe quest'attività, non sarebbe l'attività dell'intuizione).

La difficoltà, che qui si presenta, è la seguente: l'attività dell'Io già una volta, per l'urto dal di fuori, è riflessa verso *A*, ed ora, e, a dir vero, con un'assoluta spontaneità (poichè l'Io deve porsi come intuente, assolutamente perchè è Io), essa deve di nuovo essere riflessa secondo la stessa direzione. Ora, se queste due direzioni non vengono distinte, nessuna intuizione è riflessa, ma non si fa se non intuire ripetutamente in una sola e medesima maniera; poichè l'attività è la stessa: essa è una sola e medesima attività dell'Io; e la direzione è la stessa da *C* ad *A*. Perciò, affinchè la riflessione richiesta sia possibile, esse debbono poter essere distinte; e, prima che possiamo andare avanti, noi abbiamo da risolvere il problema come e perchè esse sono distinte.

III.

Determiniamo più precisamente questo problema. — Anche prima di ogni esame, si può vedere, all'incirca, in che modo la prima direzione dell'attività dell'Io verso A possa esser distinta dalla seconda identica direzione. La prima, infatti, è riflessa in forza di un semplice urto dal di fuori; la seconda, in forza di un'assoluta spontaneità. Questo noi possiamo ora benissimo scorgere dal grado della nostra riflessione filosofica, sul quale ci siamo posti volontariamente dall'inizio della ricerca; ma il problema è di mostrare precisamente questo, ch'è stato presupposto per la possibilità di ogni riflessione filosofica, come fatto originario della coscienza naturale. La questione è di sapere in qual modo lo spirito umano venga originalmente a quella distinzione tra una riflessione dell'attività dal di fuori ed un'altra dal di dentro. È questa distinzione, che dev'esser dedotta come un fatto, e dimostrata proprio per mezzo di questa deduzione.

L'Io dev'essere determinato col predicato d'intuente, e, perciò, esser distinto dall'intuito. Questa era l'esigenza, dalla quale noi partimmo, e da nessun'altra potevamo partire. L'Io, come soggetto dell'intuizione, dev'essere opposto all'oggetto di essa, e perciò, prima di tutto, esser distinto dal Non-Io. È chiaro che in questa distinzione noi non abbiamo nessun punto fermo, ma ci aggiriamo in un eterno circolo, se prima, non è fissata l'intuizione in sè e come tale. Solo allora può determinarsi la relazione, tanto dell'Io, quanto del Non-Io, con l'intuizione. La possibilità di risolvere il problema su proposto dipende, dunque, dalla possibilità di fissare l'intuizione stessa, e come tale.

Quest'ultimo problema è identico a quello, testè proposto, di distinguere la prima direzione verso A dalla seconda; e l'uno è risoluto dall'altro. Fissata una volta l'intuizione stessa, in essa è già compresa la prima riflessione verso A; e senza paura di confusione e di mutuo annullamento, può ora esser riflessa verso A non precisamente la prima direzione verso A, ma l'intuizione in generale.

L'intuizione, come tale, dev'esser fissata, per poter essere concepita come una sola e medesima cosa. Ma l'intuire, come tale, non è nulla di fissato, ma è un ondeggiare dell'immaginazione tra direzioni contrastanti. Quest'ondeggiare dev'esser fissato, cioè l'immaginazione non deve più ondeggiare, col che s'annienterebbe e distruggerebbe affatto l'intuizione. Ma questo non deve accadere; quindi deve almeno restare ciò che è stato prodotto nello stato d'intuizione, la traccia delle direzioni opposte; traccia, che non è nessuna delle due direzioni, ma qualcosa di composto insieme da entrambe.

Perchè sia fissata l'intuizione, che solo così diventa intuizione, si richieggono tre condizioni. In primo luogo, l'atto del fissare o del determinare. Tutta quest'attività di fissare ha luogo spontaneamente, per uso della riflessione; essa si verifica per questa spontaneità della riflessione stessa, come si vedrà bentosto; quindi l'atto di fissare appartiene a quella facoltà dell'Io, che pone assolutamente, cioè alla ragione. — Poi, il determinato, o ciò che diventa determinato; e questo è, com'è noto, l'immaginazione, alla cui attività è posto un limite. — In ultimo, ciò ch'è prodotto dalla determinazione; il prodotto dell'immaginazione nel suo fluttuare. È chiaro che, affinchè l'attività di fissare richiesta sia possibile, dev'esserci una facoltà di quest'attività; e tale facoltà non è nè la ragione determinante, nè l'immaginazione produttiva, quindi una facoltà media tra le due. Essa è la facoltà, in cui ciò ch'è mutabile permane, è, per così dire, spiegato[1] (è per così dire messo a riposo), e che, perciò, chiamasi giustamente l'intelletto[2]. — L'intelletto è intelletto, solo in quanto qualcosa è fissato in esso: e tutto

---

[1] *(verständigt)*.

[2] *(Verstand)*. Qui Fichte fa degl'intraducibili giochi di parole col verbo *verständigen* e col sostantivo *Verstand*, i quali derivano entrambi dal verbo *stehen* (stare, star fermo), e di cui il secondo, già per la sua etimologia, dimostra di avere quell'ufficio, che Fichte gli attribuisce nel suo sistema, di fissare ed arrestare il fuggente molteplice dell'intuizione, prodotto dall'immaginazione. *(N. d. T.)*

ciò che è fissato, non è fissato se non nell'intelletto. L'intelletto si può definire come l'immaginazione fissata dalla ragione, o come la ragione provvista di oggetti dall'immaginazione. — L'intelletto è una facoltà spirituale in riposo, inattiva; un puro ricettacolo di ciò ch'è stato prodotto dall'immaginazione, e determinato e ancora da determinare dalla ragione; il che può essere anche stato riferito di tempo in tempo sulle azioni di esso.

Solo nell'intelletto v'è la realtà (benchè solo per opera dell'immaginazione); esso è la facoltà del reale; solo in esso l'ideale diventa reale [quindi la parola intendere (*verstehen*) esprime anche una relazione a qualcosa, che deve venirci dal di fuori, senza nostra cooperazione, ma pure dev'essere assolutamente spiegato e distinto]. L'immaginazione produce realtà, ma in essa non v'è realtà; solo dopo che è stato concepito e compreso nell'intelletto, il suo prodotto diventa alcunchè di reale. — A ciò, di cui noi siamo coscienti come di un prodotto dell'immaginazione, noi non attribuiamo realtà; ma bene l'attribuiamo a ciò, che noi troviamo come compreso nell'intelletto, al quale, pertanto, non attribuiamo nessuna facoltà di produzione, ma solo di conservazione. — Si mostrerà che nella riflessione naturale, opposta a quella artificiale della filosofia trascendentale, in virtù delle leggi di questa, non si può indietreggiare se non fino all'intelletto, ed in questo, poi, si trova certamente qualcosa di dato alla riflessione, come materia della rappresentazione; ma del modo come ciò sia venuto nell'intelletto, non si è coscienti. Di qui la nostra salda convinzione della realtà delle cose al di fuori di noi e senza niun intervento nostro, perchè noi non siamo coscienti della facoltà della loro produzione. Se nella riflessione comune noi fossimo coscienti, come certo possiamo esserlo nella riflessione filosofica, che le cose esterne vengono nell'intelletto solo per mezzo dell'immaginazione, allora noi vorremmo di nuovo tutto spiegare come illusione, e per questa seconda opinione avremmo torto non meno che per la prima.

IV.

Riprendiamo il filo del nostro ragionamento colà dove l'interrompemmo, perchè era impossibile di seguirlo più oltre.

L'Io riflette la sua attività, che nell'intuizione va verso *C*. Come contrastante ad una direzione opposta, che da *C* va verso *A*, essa non può essere riflessa, per la ragione su addotta. Tuttavia essa non può neppure esser riflessa come un'attività, che, in generale, si dirige al di fuori, perchè allora sarebbe tutta l'infinita attività dell'Io, la quale non può essere riflessa; ma non quella, che si presenta nell'intuizione, la cui riflessione, tuttavia, è stata postulata. Quindi essa dev'esser riflessa come attività che va fino a *C*, come limitata e determinata in *C*; ciò che sarebbe il primo punto.

In *C*, dunque, l'attività intuitiva dell'Io è limitata dall'assoluta attività, che agisce nella riflessione. — Ma, poichè quest'attività è puramente riflettente, ma non essa stessa riflessa (tranne che nella nostra presente riflessione filosofica), così la limitazione in *C* è opposta all'Io, ed ascritta al Non-Io. Oltre *C*, nell'infinito, da un'intuizione oscura, non riflessa, e che non giunge a coscienza precisa, è posto un prodotto determinato dell'immaginazione assolutamente produttiva, il quale limita la facoltà dell'intuizione riflessa, proprio secondo la regola e per la ragione, per la quale fu posto, in generale, il primo indeterminato prodotto. Il che sarebbe il secondo punto. — Questo prodotto è il Non-Io, mediante la cui opposizione per il presente scopo l'Io in generale è dapprima determinato come Io, — e così solo diventa possibile il soggetto logico della proposizione: l'Io intuisce.

L'attività, così determinata, dell'Io intuente è, almeno per ciò che riguarda la sua determinazione, fissata e contenuta nell'intelletto per un'ulteriore determinazione; poichè, senza di ciò, le contraddittorie attività dell'Io s'incrocerebbero e si annienterebbero mutuamente l'un l'altra.

Quest'attività va da *A* verso *C*, e dev'essere concepita in questa direzione, ma per mezzo di un'attività riflettente del-

l' Io, la quale, quindi, si dirige da C verso A. — È chiaro che in questa concezione si presentano direzioni opposte; che, quindi, questa concezione deve verificarsi per mezzo della facoltà dell' opposizione, per mezzo dell' immaginazione, quindi essere essa stessa un' intuizione. Il che sarebbe il terzo punto. L' immaginazione nella sua presente funzione non produce, ma raccoglie soltanto (per porlo nell' intelletto, non già per conservarlo) ciò che già è stato prodotto e concepito nell' intelletto, e chiamasi, perciò, riproduttiva.

Ciò che intuisce, ed invero come tale, cioè come attivo, dev'essere determinato, gli dev'essere opposta un'attività, che non sia questa stessa, ma un' altra. Ma l' attività è sempre attività; e finora nulla può in essa esser distinto, tranne la sua direzione. Ma tale direzione opposta è la direzione da C verso A, prodotta da una riflessione dal di fuori e conservata nell' intelletto. E questo sarebbe il quarto punto.

In quanto la direzione dell' intuizione dev' essere determinata, questa direzione opposta dev' essere anch' essa intuita; e così, dunque, con la determinazione di ciò che intuisce, esiste, in pari tempo, un' intuizione — ma non riflessa — dell' intuito.

Ma ciò che è intuito dev' essere esso stesso determinato come intuito, se si vuole opporlo a ciò che intuisce. E questo non è possibile se non per mezzo della riflessione. La questione è soltanto di sapere quale attività, fra quelle che si dirigono al di fuori, debba esser riflessa; poichè dev'esserci un' attività, che si dirige al di fuori, la quale sia riflessa; ma l' attività, che nell' intuizione si dirige da A verso C, dà l' intuizione dell' intuente.

È stato ricordato più su che, perchè la limitazione dell' intuizione in generale si producа in C, l' attività produttiva dell' Io deve, al di là di C, andare nell' indeterminato. Quest' attività, dall' infinito, posto al di là di C, è riflessa verso A. Ma da C verso A v' è la prima direzione, le cui tracce si son conservate nell' intelletto, la quale resiste nell' intuizione all' attività da A verso C attribuita all' Io: ed in relazione ad essa dev' essere attribuita all'opposto dell' Io, cioè al Non-Io.

Quest'attività opposta è intuita come opposta; e questo sarebbe il quinto punto.

Quest'intuìto dev'essere determinato come intuito e, a dir vero, come ciò ch'è intuito, opposto a ciò che intuisce; dunque per mezzo di un non intuito, ma che, tuttavia, è un Non-Io. Ma questo, come assoluto prodotto dell'attività dell'Io, trovasi al di là di *C* (la cosa in e per sè, come noumeno. Donde la distinzione naturale tra la rappresentazione e la cosa in essa rappresentata). Tra *C* ed *A*, invece, trovasi ciò ch'è intuito, che, dopo essere stato determinato nell'intelletto, vien concepito come qualcosa di reale. E questo sarebbe il sesto punto.

Essi sono tra loro nella stessa relazione di attività e passività (realtà e negazione), e sono, perciò, conciliati dalla determinazione reciproca. Senza oggetto intuito, non v'è soggetto che intuisce, e viceversa. E, di nuovo, se ed in quanto è posto un oggetto intuito, è posto un soggetto che intuisce, e reciprocamente.

Entrambi debbono essere determinati, poichè l'Io deve porsi come ciò che intuisce, e così contrapporsi al Non-Io; ma, per far ciò, esso ha bisogno di un saldo principio di distinzione tra ciò che intuisce e ciò ch'è intuito, ma, in conformità delle spiegazioni date più su, la determinazione reciproca non dà tale principio.

Appena l'u n o è determinato più precisamente, per esso è determinato anche l'a l t r o, proprio pel fatto che essi sono in determinazione reciproca. Ma, per la stessa ragione, uno dei due dev'essere determinato p e r s è s t e s s o, e non dall'altro, perchè, senza di ciò, non usciamo dal circolo della determinazione reciproca.

V.

In sè, cioè come attività, ciò che intuisce è già determinato pel fatto che esso sta in determinazione reciproca; è un'attività, alla quale, nel termine opposto, corrisponde una passività, è un'attività o g g e t t i v a. Tale attività è meglio

determinata per mezzo di un'attività non oggettiva, quindi *pura*, di un'attività, che sia tale in generale ed assolutamente.

Tutt'e due sono opposte; tutt'e due debbono essere anche sinteticamente conciliate, cioè mutuamente determinate l'un dall'altra: 1) L'attività oggettiva dall'attività pura e semplice. L'attività in generale è la condizione di ogni attività oggettiva, essa ne è il principio reale. 2) L'attività in generale non può essere punto determinata dall'attività oggettiva, tranne che per il suo opposto, la passività; quindi, per mezzo di un oggetto dell' attività, e così per mezzo dell' attività oggettiva. L'attività oggettiva è il principio determinante e principio ideale dell' attività in generale. 3) Tutt'e due si debbono determinare mutuamente l'un l'altra, cioè dev'esser posto il limite tra esse. Questo limite è il passaggio dall'attività pura all'attività oggettiva, e viceversa; la *condizione*, sulla quale può riflettersi, o dalla quale può astrarsi.

Questa condizione, come tale, cioè come limite dell'attività pura e dell'attività oggettiva, è intuíta per mezzo dell'immaginazione e fissata nell'intelletto; l'una e l'altra cosa nel modo su descritto.

L'intuizione è attività oggettiva sotto una certa *condizione*. Non sottomessa a condizioni, essa sarebbe non già attività oggettiva, ma pura.

In forza della determinazione per reciprocità, anche ciò ch'è intuito non è tale, se non a una certa condizione. Fuori di questa condizione, esso non sarebbe intuíto, ma alcunchè di assolutamente posto, una cosa in sè, una passività pura e semplice, come contrario di un'attività pura e semplice.

VI.

Tanto in relazione a ciò che intuisce, quanto a ciò ch'è intuito, l'intuizione è qualcosa di condizionato. Perciò non possiamo ancora distinguerli, tutti e due, ciò che intuisce e

ciò che è intuito, per mezzo di questo carattere, ed ora dobbiamo determinarli con maggior precisione. — Cerchiamo di determinare la condizione dell'intuizione per entrambi, se, per avventura, si potesse distinguerli per mezzo di questa.

L'assoluta attività, sottoposta a condizione, diventa attività oggettiva, — il che, manifestamente, vuol dire: l'assoluta attività, come tale, è distrutta ed annientata; ed in riguardo ad essa esiste una passività. Perciò la condizione di ogni attività oggettiva è una passività.

Questa passività dev'essere intuita. Ma una passività non si può intuire altrimenti che come un'impossibilità dell'attività opposta, che come un sentimento di coazione ad una determinata azione, ciò che certamente è possibile all'immaginazione. Questa coazione è fissata nell'intelletto come necessità.

Il contrario di quest'attività, condizionata da una passività, è un'attività libera, intuíta per mezzo dell'immaginazione come un fluttuare dell'immaginazione stessa tra l'effettuazione e la non — effettuazione di un solo e medesimo atto; tra il ritenere e il non — ritenere di un solo e medesimo oggetto nell'intelletto; concepita nell'intelletto come possibilità.

Queste due specie di attività, che in sè sono opposte, sono sinteticamente conciliate. 1) La coazione è determinata dalla libertà; l'attività libera determina sè stessa ad un agire determinato (affezione di sè stessa). 2) La libertà è determinata dalla coazione. Solo a condizione di una determinazione già esistente mercè una passività, l'attività autonoma, ancor sempre libera nell'auto-determinazione, si determina ad un agire determinato. (La spontaneità non può riflettere se non a condizione di una riflessione già accaduta per un urto dal di fuori: ma essa, anche a questa condizione, non deve riflettere). 3) Entrambe si determinano mutuamente nell'intuizione. La reciprocità d'azione dell'auto-affezione di ciò che intuisce e di un'affezione dal di fuori è la condizione, sotto la quale il soggetto dell'intuizione è soggetto dell'intuizione.

Con ciò, dunque, è anche determinato, in pari tempo, l'oggetto dell'intuizione. La cosa in e per sè è oggetto dell'intuizione, a condizione di un'azione reciproca. In quanto il soggetto dell'intuizione è attivo, l'oggetto dell'intuizione è passivo; ed in quanto l'oggetto dell'intuizione, che, per questo riguardo, è una cosa in sè, è attivo, il soggetto dell'intuizione è passivo. Inoltre, in quanto il soggetto dell'intuizione è attivo, esso non è passivo, e viceversa; così anche l'oggetto dell'intuizione. Ma questo non dà nessuna salda determinazione, e perciò noi non usciamo dal nostro circolo. Quindi si deve dare una determinazione più precisa. Noi dobbiamo, infatti, cercare di determinare per sè stessa la parte di uno dei due nell'indicata azione reciproca.

VII.

All'attività di ciò che intuisce, alla quale, nell'oggetto, corrisponde una passività, e che, perciò, è compresa in quell'azione reciproca, è opposta un'attività tale, a cui non corrisponde nell'oggetto niuna passività; che, perciò, si dirige sul soggetto stesso dell'intuizione (l'attività, che agisce nell'auto-affezione); e per mezzo di questa dovrebbe, perciò, essere determinata la prima.

Tale attività determinante dovrebbe essere intuita dall'immaginazione e fissata nell'intelletto, proprio come le forme di essa finora indicate.

È chiaro che anche l'attività oggettiva del soggetto dell'intuizione non può avere altro fondamento che l'attività della determinazione di sè stesso: se, perciò, si potesse determinare quest'ultima attività, sarebbe così determinata anche la prima, e, con essa, la parte del soggetto dell'intuizione nell'azione reciproca, ed anche, per mezzo di questa, la parte dell'oggetto dell'intuizione.

Le due specie di attività debbono mutuamente determinarsi: 1) quella, che ritorna in sè stessa, deve determinare l'attività oggettiva, come testè s'è mostrato;

2) l' attività oggettiva deve determinare l' attività, che ritorna in sè stessa. Quanta attività oggettiva c' è, tanta c' è attività, che determina sè stessa alla determinazione dell'oggetto. Ma l' attività oggettiva si determina colla determinazione dell'oggetto; quindi, per mezzo di essa, si determina l'attività, che si presenta nell' auto-determinazione. 3) Tutt' e due si trovano, perciò, in determinazione reciproca, come ora s' è mostrato; e, di bel nuovo, noi non abbiamo nessun punto solido di determinazione.

L' attività dell'oggetto intuito nell' azione reciproca, in quanto essa si dirige sul soggetto dell' intuizione, è determinata parimenti da un' attività, che ritorna in sè stessa, mediante la quale esso si determina ad agire sul soggetto dell' intuizione.

Secondo la spiegazione data più su, l' attività della determinazione di sè stesso è determinazione di un prodotto dell' immaginazione, fissato nell' intelletto per mezzo della ragione: quindi è pensare. Il soggetto dell' intuizione determina sè stesso a pensare un oggetto.

In quanto l'oggetto è determinato dal pensiero, esso è pensato.

Perciò esso è stato or ora determinato come determinante sè stesso ad agire sul soggetto dell' intuizione. Ma questa determinazione è divenuta possibile solo perchè una passività doveva essere determinata nell'opposto soggetto dell' intuizione. Senza passività nel soggetto dell' intuizione, non v' è nell'oggetto nessuna attività originaria e ritornante in sè stessa, come attività pensata. Senza tale attività nell'oggetto, non v' è passività nel soggetto dell' intuizione. Ma tale determinazione reciproca è, secondo la spiegazione data più su, quella per causalità. Quindi l'oggetto è pensato come causa di una passività nel soggetto dell' intuizione, passività concepita come effetto di esso. — L' attività interna dell'oggetto, per cui esso si determina alla causalità, è alcunchè di puramente pensato (un noumeno, se, per mezzo dell' immaginazione, si dà a quest' attività un sostrato, come si deve pur fare).

VIII.

L'attività di un' auto-determinazione alla determinazione di un oggetto determinato dev' esser meglio determinata, poichè noi non abbiamo ancora un punto fermo. Ma essa è determinata da un' attività del soggetto dell' intuizione tale, che non determina nessun oggetto, come oggetto determinato ($=A$); che non si dirige su nessun oggetto determinato (quindi si dirige, per così dire, su un oggetto in generale, come puro oggetto).

Una tale attività dovrebbe, per mezzo di un'auto-determinazione, potersi dare come oggetto A o $-A$. Essa, perciò, in riguardo ad A od a $-A$, sarebbe pienamente indeterminata o libera: libera di riflettere su A o di astrarne.

Tale attività deve, innanzi tutto, essere intuita dall' immaginazione; ma, poichè essa fluttua tra gli opposti, tra la concezione e non-concezione di A, essa dev' essere intuita anche come immaginazione, cioè nella sua libertà di fluttuare dall' uno all'altro; (a un dipresso, quando si guarda ad una legge, della quale noi qui, senza dubbio, non sappiamo ancor nulla, come a una deliberazione dello spirito con sè stesso). — Poichè, tuttavia, uno dei due, o A o $-A$, dev' essere concepito per mezzo di quest'attività (posto A come qualcosa, su cui si deve riflettere, o come qualcosa, da cui si deve astrarre), sotto questo riguardo essa dev' essere intuita anche come intelletto. — L' uno e l' altro, di nuovo conciliati per mezzo di una nuova intuizione e fissati nell' intelletto, chiamansi giudizio. Giudizio è la facoltà, finora libera, di riflettere su oggetti già posti nell' intelletto, o di astrarre da essi, e, secondo la misura di questa riflessione o astrazione, di porli nell'intelletto con maggiore determinazione.

Le due attività, il puro intelletto, come tale, ed il giudizio, come tale, debbono, a lor volta, determinarsi mutuamente. 1) L' intelletto deve determinare il giudizio. Esso comprende già in sè oggetti, dai quali il giudizio astrae, o sui quali riflette, ed è perciò la condizione della possibilità di un giu-

dizio in generale. 2) Il giudizio deve determinare l'intelletto; è esso che gli determina, in generale, l'oggetto come oggetto. Senza il giudizio, la riflessione, in generale, non avviene; senz'esso, quindi, nulla è fissato nell'intelletto, e ciò ch'è fissato è posto sol dalla riflessione e per la riflessione, — quindi, senza il giudizio, non v'è, in generale, neppure intelletto; e così il giudizio è, a sua volta, la condizione della possibilità dell'intelletto, ed entrambi 3) si determinano, perciò, mutuamente. Se nell'intelletto non c'è nulla, non c'è giudizio; se non c'è giudizio, nell'intelletto non c'è nulla *per l'intelletto*, non c'è pensiero del pensato, come tale.

Perciò, in conformità della determinazione reciproca, anche l'oggetto è ora determinato. Ciò che è pensato, come oggetto del pensiero, quindi, sotto questo riguardo, come passivo, è determinato — da un non-pensato, quindi da un oggetto puramente pensabile (il quale deve avere in sè stesso, e non nel soggetto pensante, il principio della sua pensabilità, e, quindi, sotto questo riguardo, dev'essere attivo, ed il soggetto pensante, in relazione ad esso, dev'essere passivo). Entrambi, il pensato ed il pensabile, sono ora mutuamente determinati l'un dall'altro: 1) ogni pensato è pensabile; 2) ogni pensabile è pensato come pensabile; e solo in tanto è pensabile, in quanto è pensato come pensabile. Senza oggetto pensabile, non c'è oggetto pensato; senza oggetto pensato, non c'è oggetto pensabile. Il pensabile e la pensabilità, come tali, sono un puro oggetto della facoltà del giudizio.

Solo ciò che è giudicato come pensabile, può esser pensato come causa dell'intuizione.

Il soggetto pensante deve determinare sè stesso a pensare qualche cosa come pensabile, e sotto questo riguardo il pensabile sarebbe passivo. Ciò produce, di bel nuovo, un'azione reciproca del pensante e del pensato nel pensiero, quindi non dà per nulla un saldo punto di determinazione; e noi dobbiamo determinare ancor più precisamente ciò che giudica.

IX.

L'attività, che determina in generale un oggetto, è determinata da un'attività, che non ha nessun oggetto, da un'attività, in generale, non oggettiva opposta a quella oggettiva. Si domanda soltanto come tale attività possa essere posta, ed opposta a quella oggettiva.

Come fu dedotta la possibilità di astrarre da ogni oggetto determinato = A, così qui è postulata la possibilità di astrarre da ogni oggetto in generale. Affinchè la determinazione richiesta sia possibile, dev'esserci quest'assoluta facoltà di astrazione; e quella determinazione dev'esser possibile, affinchè siano possibili l'auto-coscienza e la coscienza della rappresentazione.

Tale facoltà dovrebbe, innanzi tutto, poter essere intuita. — L'immaginazione si libra, in generale, tra oggetto e non-oggetto, in forza della sua natura. Essa è destinata a non avere oggetto; cioè l'immaginazione (riflessa) è affatto annientata, e questo annientamento, questo non essere dell'immaginazione, è anch'esso intuito dall'immaginazione (non riflessa, e che, perciò non perviene a chiara coscienza). (L'oscura rappresentazione in noi esistente, quando noi ci ricordiamo di astrarre da ogni mescolanza dell'immaginazione per ottenere un puro pensiero, è quest'intuizione, che si presenta spessissimo al pensatore). — Il prodotto di tale intuizione (non riflessa) dovrebbe esser fissato nell'intelletto; ma esso non dev'esser nulla, non dev'essere oggetto, e quindi non si può fissarlo. (L'oscura rappresentazione del pensiero di una pura relazione, senza i suoi termini, è qualcosa di simile). Perciò. non resta nulla da astrarre, se non, in generale, la pura regola della ragione, la pura legge di una determinazione non realizzabile (dall'immaginazione ed intelletto per la chiara coscienza); e quell'assoluta facoltà di astrazione è, perciò, essa stessa la ragione. (La ragion pura senza immaginazione, nel significato teoretico; quella, di cui Kant fece il suo oggetto nella *Critica della ragion pura*).

Se tutto ciò ch'è oggettivo è annullato, resta almeno ciò che determina sè medesimo, e che da sè medesimo è determinato, l'Io o il soggetto. Soggetto e oggetto sono determinati l'un dall'altro, in modo che l'uno è assolutamente escluso dall'altro. Se l'Io determina solo sè stesso, esso non determina nulla al di fuori di sè; e se determina qualcosa al di fuori di sè, esso non determina solo sè stesso. Ma ora l'Io è determinato come ciò che resta dopo l'annullamento di ogni oggetto per opera dell'assoluta facoltà di astrazione; ed il Non-Io come ciò, da cui può astrarsi per mezzo di quella facoltà di astrazione; e perciò noi ora abbiamo un saldo punto di distinzione tra l'oggetto ed il soggetto.

(Questa è, dunque, realmente la fonte visibile e, dopo averla indicata, non più disconoscibile di ogni auto-coscienza. Tutto ciò, da cui io posso astrarre, tutto ciò che io posso allontanare col pensiero [anche se non in una volta, tuttavia, almeno, in modo, che faccio astrazione più tardi da ciò, che ora lascio in piedi, e lascio in piedi più tardi ciò, da cui ora faccio astrazione] non è il mio Io, ed io l'oppongo al mio Io solo pel fatto, che lo considero come suscettibile d'essere allontanato col pensiero. Quanto più cose un determinato individuo può allontanare col pensiero, tanto più la sua empirica auto-coscienza si avvicina a quella pura; — dal bambino, che, per la prima volta, lascia la sua culla, e perciò impara a distinguerla da sè stesso, fino al filosofo popolare, che ammette ancora immagini materiali delle idee, e si preoccupa della sede dell'anima, e fino al filosofo trascendentale, che, almeno, pensa la regola, secondo cui pensare un Io puro, e la dimostra.)

X.

Quest'attività, che determina l'Io per mezzo di astrazione da tutto ciò, da cui può farsi astrazione, dovrebbe essa stessa, a sua volta, essere determinata. Ma poichè in ciò, da cui non può astrarsi, ed in cui da nulla può farsi astrazione

(perciò l'Io è giudicato come semplice), non è possibile niuna ulteriore determinazione, così essa non potrebbe essere determinata se non da un'attività assolutamente non determinante — e ciò, che da essa è determinato, non potrebbe esser determinato se non da un assolutamente indeterminato.

Una tal facoltà dell'assolutamente indeterminato, come condizione di ogni determinato, è stata, certamente, indicata nell'immaginazione per via di argomentazioni; ma, come tale, non si può sollevarla punto alla coscienza, poichè allora essa dovrebb'essere riflessa, quindi determinata dall'intelletto, e perciò cesserebbe d'essere indeterminata ed infinita.

Or ora l'Io è stato considerato nell'auto-determinazione come determinante e determinato in pari tempo. Se, per mezzo della presente superior determinazione, si riflette su questo: che ciò, che determina l'assolutamente determinato, dev'essere un assolutamente indeterminato; inoltre sul fatto, che l'Io ed il Non-Io sono assolutamente opposti; allora, se l'Io è considerato come determinato, l'indeterminato determinante è il Non-Io; ed al contrario, se l'Io è considerato come determinante, esso stesso è l'indeterminato, e ciò che esso determina è il Non-Io. E di qui sorge la seguente opposizione:

Se l'Io riflette su sè stesso e con ciò si determina, il Non-Io è infinito ed illimitato. Se, al contrario, l'Io riflette sul Non-Io in generale (sull'universo), e perciò lo determina, allora l'Io stesso è infinito. Nella rappresentazione, dunque, Io e Non-Io sono in reciprocità d'azione: se l'uno è finito, l'altro è infinito, e viceversa; ma uno dei due è sempre infinito. — (Qui trovasi il fondamento delle antinomie esposte da Kant).

XI.

Se, in una riflessione ancor più elevata, si riflette sul fatto che l'Io è proprio esso l'assolutamente determinante, quindi anche ciò che determina assolutamente la riflessione di so-

pra, dalla quale dipende l'opposizione, allora il Non-Io ridiventa in ogni caso qualcosa di determinato dall' Io, sia esso espressamente determinato per la riflessione, o sia lasciato indeterminato per la determinazione dell' Io per sè stesso nella riflessione; e così l' Io, sia esso finito o infinito, è solo con sè stesso in reciprocità d' azione: reciprocità di azione, nella quale l' Io è conciliato pienamente con sè stesso, e al di sopra della quale nessuna filosofia teoretica s' eleva.

PARTE TERZA

Principi della Scienza della Pratica.

§ 5.

Secondo teorema.

Nella proposizione, che era il risultato dei tre principi fondamentali di tutta la Dottrina della scienza: — l' Io ed il Non-Io si determinano mutuamente —, erano comprese le due proposizioni seguenti: innanzi tutto, questa: — l' Io si pone come determinato dal Non-Io —, proposizione, che noi abbiamo spiegata, indicando qual fatto del nostro spirito debba corrisponderle; e poi l' altra: — l' Io si pone come determinante il Non-Io —.

Al principio del precedente paragrafo noi non potevamo sapere ancora se ci sarebbe mai possibile di assicurare un significato a quest' ultima proposizione, poichè in essa è presupposta la determinabilità, quindi la realtà del Non-Io, e colà noi non potevamo ancora indicare nessuna ragione di ammettere questa determinabilità e realtà. Ma, ormai, per mezzo di quel fatto postulato e con il presupposto di esso, è postulata, in pari tempo, la realtà di un Non-Io, — per l' Io, si capisce, — poichè tutta la Dottrina della scienza, come scienza trascendentale, non può, nè deve, andare oltre dell' Io, — e così è tolta la vera difficoltà, che c' impediva di ammettere quella seconda proposizione. Se un Non-Io ha realtà per l' Io, e — ciò ch' è lo stesso — se l'Io lo pone come reale, del che tanto la possibilità, quanto la forma ed il modo sono stati, ormai, esposti, allora, se le altre determinazioni della proposizione sono pensabili, il che, certo, non ancora

possiamo sapere, l'Io può certamente anche porsi come determinante (limitante, circoscrivente) quella realtà, che esso ha posta.

Nella discussione dell'esposta proposizione: — l'Io si pone come determinante il Non-Io —, noi potremmo procedere proprio come procedemmo nella spiegazione della proposizione precedente: — l'Io si pone come determinato dal Non-Io —. In questa proposizione, come nell'altra, trovansi parecchie opposizioni; noi potremmo ricercarle, conciliarle sinteticamente, tornare a conciliare sinteticamente i concetti, sorti da questa sintesi, nel caso che essi dovessero essere di nuovo opposti, e così via; e, seguendo questo metodo semplice e solido, noi saremmo sicuri di esaurire del tutto la nostra proposizione. Ma v'è un modo più breve, e non perciò meno esauriente, di spiegare quella proposizione.

Infatti, in questa proposizione è compresa un'antitesi capitale, la quale abbraccia tutta la lotta tra l'Io come intelligenza, e, per questo riguardo, limitato, e lo stesso Io come essere posto assolutamente, e perciò illimitato, e ci obbliga ad ammettere, come mezzo di conciliazione, una facoltà pratica dell'Io. Noi ricercheremo, innanzi tutto, quest'antitesi, e concilieremo i termini della sua opposizione. Le altre antitesi si scopriranno allora da sè, e si potranno tanto più facilmente conciliare.

I.

Per ricercare quest'antitesi prendiamo la via più corta, nella quale, in pari tempo, da un più elevato punto di vista, è dimostrato come accettabile il principio capitale di ogni parte pratica della Dottrina della scienza: — *l'Io si pone come determinante il Non-Io* —, e, fin dal principio, ottiene un valore più che puramente problematico.

L'Io, in generale, è Io; esso è assolutamente un solo e medesimo Io, in virtù del suo porsi per sè stesso (§ 1).

Ora, in quanto l'Io è, in particolare, *rappresentante* o *intelligenza*, esso è, *come tale*, certamente anche unico;

una facoltà di rappresentazione sottomessa a leggi necessarie; ma, sotto questo riguardo, esso non è punto una sola e medesima cosa con l'Io assoluto, posto assolutamente per sè stesso.

Poichè l'Io come intelligenza è, a dir vero, *in quanto esso è di già intelligenza*, secondo le sue particolari determinazioni, determinato di per sè stesso all'interno di questa sfera; ed anche sotto questo riguardo non v'è nulla in esso, se non ciò che esso pone in sè stesso; e nella nostra teoria noi abbiamo vigorosamente contraddetto all'opinione, che una cosa qualunque venga nell'Io, di fronte alla quale questo si comporti in modo puramente passivo. Ma *questa sfera stessa*, considerata in generale ed in sè, è posta all'Io non dall'Io stesso, ma da qualcosa al di fuori di lui; la *natura* ed il *modo* della rappresentazione in generale son certamente determinati dall'Io; ma *che*, in generale, l'Io sia rappresentativo, questo non è determinato dall'Io, ma da qualcosa al di fuori dell'Io, come abbiamo visto. Infatti, non potemmo pensar come possibile la rappresentazione in generale in altro modo che presupponendo che contro l'attività dell'Io, la quale procede nell'indeterminato e nell'infinito, si produca un urto. Perciò l'Io, come *intelligenza in generale*, dipende da un indeterminato, e, finora, affatto indeterminabile Non-Io, e solo per mezzo di questo Non-Io esso è intelligenza [1].

Ma l'Io dev'essere posto assolutamente da sè stesso in tutte le sue determinazioni, e dev'esser perciò affatto indipendente da qualunque possibile Non-Io.

---

[1] È per me assai benvenuto quel lettore, che presente il senso profondo e le conseguenze estese di queste parole, e continua sempre, in tutta tranquillità, a trarre da esse conseguenze secondo la sua propria maniera. — Un essere finito non è finito se non come intelligenza; la legislazione pratica, che esso deve avere in comune con l'infinito, non può dipender da nulla al di fuori di lui.

Anche coloro, i quali si sono acquistata l'abilità, da poche linee fondamentali di un sistema affatto nuovo, o che essi sono incapaci di abbracciare, di fiutare, se non altro, almeno un po' d'ateismo, si contentino, frattanto, di questa spiegazione, e veggano che cosa, per avventura, possano farne.

Quindi l'Io assoluto e l'Io intelligente (se è lecito di esprimersi come se essi formassero due Io, mentre, tuttavia, non debbon formarne se non uno) non sono una sola e medesima cosa, ma sono opposti l'uno all'altro; il che contraddice all'assoluta identità dell'Io.

Questa contraddizione dev'essere eliminata, e non si può eliminarla se non nella seguente maniera: — L'intelligenza dell'Io, in generale, la quale è causa della contraddizione, non può essere annullata senza che l'Io sia posto, di bel nuovo, in una nuova contraddizione con sè stesso; poichè, posto una volta un Io e contrappostogli un Non-Io, è anche posta, in conformità di tutta la parte teoretica della Dottrina della scienza, una facoltà rappresentativa, con tutte le sue determinazioni. Inoltre l'Io, in quanto esso è già posto come intelligenza, non è determinato se non da sè stesso, come or ora abbiamo ricordato, e come abbiamo dimostrato nella parte teoretica. Ma la dipendenza dell'Io, come intelligenza, dev'essere eliminata, e questo è pensabile solo a condizione che l'Io determini da sè stesso quel finora incognito Non-Io, al quale è attribuito l'urto, per mezzo del quale l'Io diventa intelligenza. In tal modo il Non-Io, che dev'essere rappresentato, sarebbe determinato immediatamente dall'Io assoluto; l'Io rappresentante, invece, mediatamente, per mezzo di quella determinazione; l'Io non dipenderebbe se non da sè stesso, cioè esso sarebbe in tutto e per tutto determinato da sè stesso; esso sarebbe quel che si pone, ed assolutamente niente di più, e la contraddizione sarebbe eliminata in modo soddisfacente. E così, dunque, noi avremmo dimostrato in precedenza almeno la seconda metà del principio fondamentale, che noi stabilimmo, cioè la proposizione; — l'Io determina il Non-Io (cioè l'Io è il determinante; il Non-Io, ciò che è determinato) —.

L'Io, come intelligenza, si trovava in relazione di causalità col Non-Io, al quale devesi attribuire l'urto postulato; su di esso agiva il Non-Io, come sua causa. Poichè la relazione di causalità consiste in ciò, che, in forza della limitazione dell'attività in uno dei termini (o in forza di una

quantità di passività in esso), nel suo opposto, secondo la legge della determinazione reciproca, è posta una quantità di attività, eguale all'attività annullata. Ma, affinchè l'Io sia intelligenza, una parte della sua attività procedente nell'infinito dev' essere annullata, la quale, poi, secondo la legge indicata, è posta nel Non-Io. Ma poichè l' Io assoluto non è capace di nessuna passività, ma dev' essere assoluta attività, e null' altro che attività, così doveva ammettersi, come testè fu dimostrato, che anche quel postulato Non-Io è determinato, e perciò passivo, e l' attività opposta a questa passività doveva esser posta in ciò, ch' è opposto al Non-Io, nell' Io; ed invero non nell' Io intelligente, ch' è determinato proprio da quel Non-Io, ma nell' Io assoluto. Ma tale relazione, come perciò è stato ammesso, è la relazione di causalità. L' Io assoluto deve, perciò, esser causa del Non-Io, in quanto esso è il fondamento ultimo di ogni rappresentazione, ed in quanto il Non-Io è il suo effetto.

1. L' Io è assolutamente attivo, e non è se non attivo: questo è l' assoluto presupposto. Da questo presupposto si deduce, in primo luogo, una passività del Non-Io, in quanto questo deve determinare l' Io come intelligenza; l' attività opposta a questa passività è posta nell' Io assoluto, come attività determinata, come proprio quell' attività, dalla quale è determinato il Non-Io. Perciò dall' assoluta attività dell' Io si deduce una certa determinata attività di esso.

2. Tutto ciò, che testè è stato ricordato, serve, in pari tempo, a illuminare ancora di più il su ricordato modo di deduzione. La rappresentazione in generale (non già le particolari determinazioni di essa) è inconfutabilmente un effetto del Non-Io. Ma nell' Io non può esservi assolutamente nulla, che sia un effetto; poichè l' Io è quel che esso si pone, e non v' è nulla in lui, che non sia posto da lui. Quindi quello stesso Non-Io dev' essere un effetto dell' Io, anzi dell' Io assoluto; — e così, dunque, noi non avremmo punto un' azione sull' Io dal di fuori, ma solo un' azione dell' Io su sè stesso, la quale, certamente, opera per vie indirette, della qual cosa le ragioni, finora, non ancora ci sono note, ma che, forse, in appresso potranno essere indicate.

L'Io assoluto deve, dunque, esser causa del Non-Io in e per sè, cioè solo di quel che resta nel Non-Io, quando si fa astrazione da tutte le forme dimostrabili della rappresentazione; di ciò, a cui è attribuito l'urto contro l'attività dell'Io procedente all'infinito; poichè, che delle particolari determinazioni di ciò ch'è rappresentato, come rappresentato, sia causa l'Io intelligente, secondo le leggi necessarie della rappresentazione, questo è dimostrato nella parte teoretica della Dottrina della scienza.

Nello stesso modo, cioè per mezzo di un assoluto porre, l'Io non può essere causa del Non-Io.

L'Io pone sè stesso assolutamente e senza niun ulterior fondamento, ed esso deve porsi, se pur deve porre qualche altra cosa; poichè ciò che non *è*, non può porre nulla; ma l'Io è (per l'Io), assolutamente e semplicemente pel fatto, che è esso a porre sè stesso.

L'Io non può porre il Non-Io, senza limitare sè stesso. Poichè il Non-Io è affatto opposto all'Io; ciò che il Non-Io è, l'Io non è; perciò, in quanto il Non-Io è posto (in quanto gli spetta il predicato di esser posto), l'Io non è posto. Se, per avventura, il Non-Io fosse posto senza niuna quantità, come illimitato ed infinito, l'Io non sarebbe punto posto, la sua realtà sarebbe del tutto annientata, il che contraddice a quanto è stato detto. — Quindi esso dovrebbe esser posto in quantità determinata, e perciò la realtà dell'Io dovrebbe esser limitata della quantità di realtà posta nel Non-Io. — Le espressioni — porre un Non-Io — e — limitare l'Io — sono affatto equivalenti, come è stato dimostrato nella parte teoretica della Dottrina della scienza.

Ora, nel nostro presupposto, l'Io dovrebbe porre un Non-Io assolutamente e senza niuna ragione; cioè esso dovrebbe assolutamente e senza niuna ragione limitare sè stesso, non porsi in parte. Perciò esso dovrebbe avere in sè stesso la ragione di non porsi; in esso dovrebbero esserci il principio di porsi ed anche il principio di non porsi. Quindi l'Io sarebbe, nella sua essenza, opposto a sè stesso, e con sè stesso in lotta; in lui si troverebbe un duplice principio opposto,

la quale asserzione contraddice a sè stessa, poichè allora non vi sarebbe in lui nessun principio. L'Io non sarebbe nulla, perchè annullerebbe sè stesso.

(Noi siamo qui ad un punto, dal quale possiamo esporre, più chiaramente di quanto potemmo fare finora, il vero senso del nostro secondo principio fondamentale: — all'Io è opposto un Non-Io —, e, per mezzo di esso, il vero significato di tutta la nostra Dottrina della scienza.

Nel secondo principio fondamentale non v'è se non un elemento assoluto, ma che presuppone un fatto, che non si può punto mostrare a priori, bensì soltanto nell'esperienza propria di ciascuno.

Oltre il porre dell'Io per sè stesso, dev'esserci anche un altro porre. Questo è a priori una pura ipotesi; che un tal porre ci sia, non si può dimostrare se non per mezzo di un fatto della coscienza, ed ognuno deve dimostrarlo a sè stesso per mezzo di questo fatto; niuno può dimostrarlo ad un altro per mezzo di principi razionali. (Egli potrebbe bene, se mai, ricondurre a quel fatto supremo, per mezzo di principi razionali, un fatto, che sia concesso; ma una tale dimostrazione non condurrebbe a niente altro, se non a convincere l'altro che egli, concedendo un fatto qualunque, ha concesso anche quel fatto supremo). Ma è cosa fondata assolutamente e semplicemente nell'essenza dell'Io che, se c'è un tal porre, questo porre dev'essere un contrapporre, e ciò ch'è posto dev'essere un Non-Io. — In che modo l'Io possa distinguere una cosa qualunque da sè stesso, della possibilità di questo fatto non può darsi, in nessun modo, una ragione superiore, e proprio questa distinzione trovasi alla base di ogni deduzione e di ogni prova. È assolutamente certo che ogni porre, che non è un porre dell'Io, dev'essere un opporre: che un tal porre ci sia, ognuno può metterlo in chiaro solo per sua propria esperienza. Quindi, l'argomentazione della Dottrina della scienza vale certamente a priori, essa non espone se non principi certi a priori; ma non riceve realtà se non nell'esperienza. Chi non potesse essere cosciente del fatto postulato, — si può sapere con certezza che questo

non accadrà mai in niun essere razionale finito, — per colui tutta la scienza non avrebbe nessun contenuto, essa sarebbe vuota per lui; tuttavia, egli dovrebbe pur concederle la giustezza formale.

E così, dunque, la Dottrina della scienza è possibile a priori, benchè essa debba andare ad oggetti. L'oggetto non è dato a priori, ma esso le è dato solo nell'esperienza; la validità oggettiva è data ad ognuno solo dalla coscienza, che egli ha dell'oggetto, la qual coscienza si può a priori solo postulare, ma non dedurre. Ciò che segue valga solo come esempio! Per la Divinità, cioè per una coscienza, nella quale tutto fosse posto pel solo fatto che l'Io fosse posto (soltanto, il concetto di tale coscienza è, per noi, impensabile), la nostra Dottrina della scienza non avrebbe nessun contenuto, perchè in tale coscienza non vi sarebbe altro porre che quello dell'Io; ma essa avrebbe anche per Dio la giustezza formale, perchè la forma di essa è la forma della ragion pura stessa.)

II.

Noi abbiamo visto che la richiesta causalità dell'Io sul Non-Io, per mezzo della quale doveva esser tolta l'indicata contraddizione tra l'indipendenza dell'Io, come essere assoluto, e la sua dipendenza, come intelligenza, comprende essa stessa una contraddizione. Tuttavia la prima contraddizione dev'esser tolta, e non può esserlo altrimenti che per mezzo della richiesta causalità; noi dobbiamo, perciò, cercare di sciogliere la contraddizione compresa in quest'esigenza, e passiamo ora a questo secondo assunto.

Per porre ad effetto ciò, cerchiamo, innanzi tutto, alquanto più profondamente il vero senso di questa contraddizione.

L'Io deve avere causalità sul Non-Io, e ciò per produrre la rappresentazione possibile di esso, perchè all'Io non può convenire nulla, che esso stesso non ponga in sè, immediatamente o mediatamente, e perchè tutto ciò che l'Io è, dev'esserlo assolutamente per sè stesso. — Quindi l'esigenza della causalità si fonda sull'assoluta essenzialità dell'Io.

L'Io non può avere nessuna causalità sul Non-Io, poichè allora il Non-Io cesserebbe di essere Non-Io (di essere opposto all'Io), e diventerebbe esso stesso Io. Ma l'Io stesso si è opposto il Non-Io; e quest'opposizione non può, perciò, essere annullata, se non si vuol annullare qualcosa, che l'Io ha posto; nel qual caso l'Io cesserebbe di essere Io, il che contraddice all'identità dell'Io. Perciò la contraddizione contro la causalità richiesta si fonda su ciò, che all'Io è assolutamente opposto un Non-Io, e deve restare opposto.

Il conflitto sorge, dunque, tra l'Io stesso in quei due differenti aspetti di esso. Sono questi aspetti che si contraddicono; tra loro bisogna trovare una mediazione. (In riguardo ad un Io, cui nulla fosse opposto, — che è l'idea impensabile della Divinità, — una tal contraddizione non avrebbe punto luogo). In quanto è assoluto, l'Io è infinito e illimitato. Esso pone tutto ciò che è; e ciò che esso non pone, non è (per esso; e al di fuori di esso è nulla). Ma tutto ciò che esso pone, esso lo pone come Io; ed esso pone l'Io, come tutto ciò che esso pone. Quindi, in questo riguardo, l'Io abbraccia in sè tutta la realtà, cioè una realtà infinita ed illimitata.

In quanto l'Io si oppone un Non-Io, esso pone necessariamente limiti (§ 3), e sè stesso in questi limiti. Esso divide la totalità di ciò che è posto in Io e Non-Io, in generale; e, sotto questo riguardo, si pone, perciò, necessariamente come finito.

Questi due differentissimi atti si possono esprimere con le seguenti proposizioni. La prima: l'Io si pone assolutamente come infinito ed illimitato. La seconda: l'Io si pone assolutamente come finito e limitato. E vi sarebbe, perciò, una più alta contraddizione nell'essenza dell'Io stesso, in quanto esso s'annunzia per mezzo del suo primo e del suo secondo atto, dalla qual contraddizione deriva quella presente. Se quella è risoluta, è risoluta, allora, anche questa, che si fonda su quella.

Tutte le contraddizioni son conciliate con una determinazione più rigorosa delle proposizioni contraddittorie; così an-

che questa. In un senso, l'Io dovrebbe esser posto come infinito; in un altro senso, come finito. Se esso fosse posto come infinito e come finito in un solo e medesimo senso, allora la contraddizione sarebbe insolubile; l'Io sarebbe non uno, ma due; e non ci rimarrebbe altra via di scampo che quella di Spinoza: porre l'infinito al di fuori di noi; col che, però, resterebbe sempre senza risposta la domanda (anzi Spinoza, a causa del suo dogmatismo, non potrebbe neppure proporsi la domanda): in qual modo, tuttavia, possa esserne venuta in noi almeno l'idea.

Ora, in qual senso l'Io è posto come infinito; in qual altro, come finito?

L'uno e l'altro gli sono assolutamente attribuiti; il puro atto del suo porre è il fondamento tanto della sua infinità, quanto della sua finità. Solo pel fatto che esso pone qualcosa, nell'uno come nell'altro caso esso pone sè stesso in questo qualcosa, ascrive a sè stesso questo qualcosa. Se noi, perciò, potessimo trovare una differenza nel puro atto di questo differente porre, il problema, allora, sarebbe risoluto.

In quanto l'Io si pone come infinito, la sua attività (di porre) cade sull'Io stesso, e su nient'altro che l'Io. Tutta la sua attività cade sull'Io, e quest'attività è il fondamento e l'ámbito di ogni essere. Perciò l'Io è infinito, in quanto la sua attività ritorna in sè stessa, e per questo riguardo, dunque, anche la sua attività è infinita, perchè infinito è il prodotto di essa, l'Io. (Infinito prodotto, infinita attività; infinita attività, infinito prodotto: questo è un circolo, ma non è un circolo vizioso; poichè esso è quel circolo, da cui la ragione non può uscire, perchè esso esprime ciò, che è assolutamente certo per sè stesso ed in forza di sè stesso. Prodotto, attività, agente sono qui una sola e medesima cosa (§ 1), e noi non li distinguiamo se non per poterci esprimere). Solo la pura attività dell'Io, solo il puro Io è infinito. Ma la pura attività è quella, che non ha punto oggetto, ma rientra in sè stessa.

In quanto l'Io pone limiti, e, secondo quel che sopra è stato detto, in quanto pone sè stesso in questi limiti, la sua

attività (del porre) non cade immediatamente su sè stessa, ma sopra un Non-Io, che dev'essere opposto (§§ 2, 3). Perciò essa non è più attività pura, ma attività oggettiva (che si pone un oggetto [1]. La parola oggetto indica a meraviglia ciò che deve indicare. Ogni oggetto di un'attività, in quanto esso è tale, è necessariamente qualcosa di opposto all'attività, ad essa resistente o contrastante [2]. Se non v'è resistenza, non v'è neppure, in generale, oggetto dell'attività, nè attività oggettiva, ma, se questa è attività, è attività pura, rientrante in sè stessa. Già nel semplice concetto dell'attività oggettiva è incluso che ad essa sia opposta resistenza, e che, quindi, essa sia limitata). Quindi l'Io è finito, in quanto la sua attività è oggettiva.

Ora, quest'attività, in entrambi i rapporti, così in quanto ritorna sull'agente stesso, come in quanto deve cadere sopra un oggetto al di fuori dell'agente, dev'essere una sola e medesima attività, attività di un solo e medesimo soggetto, che, sotto tutti e due gli aspetti, pone sè stesso come un solo e medesimo soggetto. Perciò tra le due specie di attività dev'esserci un vincolo di unione, pel quale la coscienza è condotta dall'una all'altra; e tal vincolo sarebbe precisamente la richiesta relazione di causalità. Voglio dire che l'attività dell'Io ritornante in sè stessa sta con quella oggettiva nella stessa relazione della causa al suo effetto; che l'Io, per mezzo della prima, determina sè stesso alla seconda; che, quindi, la prima cade immediatamente sull'Io stesso, ma, in forza della determinazione — che così si verifica — dell'Io stesso, come di ciò che determina il Non-Io, cade mediatamente sul Non-Io, e così sarebbe realizzata la richiesta causalità.

---

[1] *Gegen*stand. Qui Fichte fa dei giuochi di parole con il sostantivo *Gegenstand* (oggetto), derivato da *gegen* (contro) e *stehen* (stare), e rivelante, pur nella sua composizione, l'ufficio dell'oggetto, secondo Fichte, di opporsi e resistere all'attività. La parola italiana *oggetto* *(objectus)*, derivante dal verbo latino *objicio* (*ob-jacio*, gettare innanzi, opporre), ha, com'è chiaro, una struttura lessicale identica alla corrispondente parola tedesca. *(N. d. T.)*

[2] *wider*-oder *gegen*stehendes.

Perciò si domanda, innanzi tutto, che l'atto dell'Io, per mezzo del quale esso pone sè stesso (e che è stato enunciato nel primo principio fondamentale), stia con quell'atto, per mezzo del quale esso pone un Non-Io (atto, che è stato enunciato nel secondo principio fondamentale), nella stessa relazione di causa ad effetto. Ma, in generale, questa relazione non si è potuto mostrarla; piuttosto, anzi, essa è stata trovata affatto contraddittoria, poichè allora l'Io, ponendo sè stesso, dovrebbe porre, in pari tempo, il Non-Io, quindi non porsi, il che annulla sè stesso. — È stato espressamente affermato che l'Io si oppone qualcosa assolutamente e senza niuna ragione; e solo in seguito dell'incondizionalità di quell'atto, la proposizione, che l'enuncia, poteva esser chiamata un principio fondamentale. Ma fu osservato, in pari tempo, che almeno qualcosa in quest'atto è condizionato, il prodotto di esso — poichè ciò ch'è prodotto dall'atto di opporre dev'essere necessariamente un Non-Io, e non può essere null'altro. Approfondiamo adesso il senso di quest'osservazione.

L'Io pone *assolutamente* un oggetto (un Non-Io, che gli sta di contro, opposto). Perciò, nel *puro atto di porlo*, l'Io dipende solo da sè, e da nulla al di fuori di sè. Se un *oggetto* è posto solo in generale, e, per mezzo di esso, l'Io, solo in generale, è posto come *limitato*, allora si è verificato ciò che si domandava; ad un limite *determinato* non c'è da pensare. Ora l'Io è assolutamente limitato; ma dov'è il suo limite? Dentro del punto *C* o al di fuori di esso? In che modo potrebbe, tuttavia, un tal punto essere determinato? Esso dipende semplicemente dalla spontaneità dell'Io, la quale è posta da quell'« assolutamente ». Il punto di confine trovasi dove l'Io lo pone nell'infinità. L'Io è finito, perchè dev'essere limitato; ma esso è infinito in questa finità, perchè il limite può esser posto sempre più in là, all'infinito. L'Io è infinito quanto alla sua finità, e finito quanto alla sua infinità. — Perciò esso non è limitato da quell'assoluta posizione di un oggetto, se non in quanto esso limita sè stesso assolutamente e senza niuna ragione; e poichè tale assoluta limitazione contraddice all'assoluta essenza infinita del-

l' Io, essa è impossibile, ed è impossibile ogni opposizione di un Non-Io.

Ma, inoltre, l' Io pone un oggetto, dove che nell' infinità possa porlo, e con ciò pone un' attività, che si trova al di fuori di lui, e che non dipende dalla sua attività (di porre), ma le è piuttosto opposta. Quest' attività opposta deve certamente, in un certo senso (non cerchiamo in quale), trovarsi nell' Io, in quanto essa vi è posta; ma essa deve, in un altro senso (egualmente, non ricerchiamo in quale), trovarsi anche nell' oggetto. Quest' attività, in quanto essa trovasi nell' oggetto, dev' essere opposta ad un' attività qualunque ($= X$) dell' Io; non a quella, da cui essa è posta nell' Io, poichè a questa essa è uguale; quindi ad un' altra qualunque. Quindi, in quanto un oggetto dev' esser posto, e come condizione della possibilità di una tal posizione, dev' esserci nell' Io anche un' attività ($= X$), differente da quell' attività del porre. Che cosa è quest' attività?

Innanzi tutto, è un' attività tale, che non è annullata dall' oggetto, poichè essa dev' essere opposta all' attività dell' oggetto; entrambe debbono, perciò, in quanto son poste, coesistere; quindi è un' attività tale, la cui esistenza è indipendente dall' oggetto, come viceversa l'oggetto è indipendente da essa. — Tale attività deve, inoltre, esser fondata assolutamente nell' Io, poichè essa è indipendente dal porre di qualunque oggetto, e l'oggetto, al contrario, è indipendente da essa; essa è, perciò, posta da quell' atto assoluto dell' Io, pel quale l' Io pone sè stesso. Infine, in conformità di quanto è stato detto, l'oggetto deve poter esser posto nell' infinità; quest' attività dell' Io, ad esso contrastante, deve, perciò, anch' essa procedere nell' infinità, al di là di ogni oggetto possibile, ed essere essa stessa infinita. Ma un oggetto dev' esser posto, se il secondo principio fondamentale è valido. Perciò X è l'attività infinita, posta dall' Io in sè stesso; la quale, con l' attività oggettiva dell' Io, sta nella stessa relazione, in cui il fondamento della possibilità sta a ciò, che si fonda su di esso. L'oggetto non è posto se non in quanto si resiste ad un' attività dell' Io; senza tale attività dell' Io, non v' è og-

getto. Essa sta con l' oggetto nella stessa relazione, che il determinante al determinato. Solo *in quanto* si resiste a quell' attività, un oggetto può esser posto; ed in quanto non si resiste ad essa, non v' è oggetto.

Consideriamo adesso quest' attività nella sua relazione con l' attività dell'oggetto. In sè considerate, sono entrambe affatto indipendenti l' una dall' altra, ed affatto opposte; tra esse non v' è punto nessuna reazione. Ma se, in conformità dell' esigenza, dev' esser posto un oggetto, allora esse debbono, tuttavia, esser messe in relazione l' una all' altra, per mezzo dell' Io che pone un oggetto. Da questa relazione dipende egualmente il porre di un oggetto in generale; in quanto è posto un oggetto, esse son messe in relazione; ed in quanto non son messe in relazione, non è posto nessun oggetto. Inoltre, poichè l'oggetto è posto assolutamente, semplicemente e senza niun fondamento (dell' atto di porre, come tale), così anche la relazione ha luogo assolutamente e senza niun fondamento; e solo adesso è completamente spiegato fino a che punto sia assoluto il porre di un Non-Io: esso è assoluto fino a quando si fonda su quella relazione, dipendente solo dall' Io. Esse son poste assolutamente in reazione, cioè esse son poste assolutamente come eguali. Ma, poichè esse non sono eguali, con la stessa certezza, con cui un oggetto deve esser posto, così si può dir solo che la loro eguaglianza sia assolutamente postulata: esse *debbono* essere assolutamente eguali. — Ma poichè esse non sono eguali realmente, così resta sempre la domanda: quale delle due deve conformarsi all' altra, ed in quale dev' essere ammesso il fondamento dell' eguaglianza? — È subito chiaro come debba rispondersi a questa domanda. Quando l' Io è posto, ogni realtà è posta; nell' Io tutto dev' esser posto; l' Io dev' essere assolutamente indipendente, ma tutto deve dipenderne. Quindi si richiede l' accordo dell'oggetto con l' Io; e l' Io assoluto, proprio in forza della sua esistenza assoluta, è quello che lo richiede [1].

---

[1] Imperativo categorico di Kant. Se v' è un punto, in cui è chiaro che Kant pose a base del suo procedimento critico, ma tacitamente,

(Sia data (per adesso non indaghiamo come ed a qual facoltà del soggetto) l'attività Y (in ciò, che sarà posto in seguito come oggetto): ad essa è riferita un'attività dell'Io; è quindi, pensata un'attività posta al di fuori dell'Io $(= -Y)$, che sia eguale a quell'attività dell'Io. Dov'è, in questo caso, il principio di relazione? Manifestamente nell'esigenza che ogni attività dev'essere uguale a quella dell'Io, e quest'esigenza è fondata nell'assoluta esistenza dell'Io. — Y trovasi in un mondo, nel quale ogni attività sarebbe realmente uguale a quella dell'Io, ed è un ideale. — Ora Y non s'accorda con $-Y$, ma gli è opposto. Perciò esso è attribuito ad un oggetto; e senza quella relazione e l'esigenza assoluta, che è di questa il fondamento, non ci sarebbe nessun oggetto per l'Io, ma questo sarebbe tutto in tutto, e proprio per questo, come vedremo meglio più giù, non sarebbe nulla.)

Quindi, l'Io assoluto pone in relazione sè stesso assolutamente con un Non-Io (quel $-Y$), che, a quel che sembra, dev'essere, invero, Non-Io per la sua forma (in quanto esso, in generale, è qualcosa al di fuori dell'Io), ma non pel suo contenuto, poichè esso deve accordarsi pienamente con l'Io. Ma il Non-Io non può accordarsi con l'Io fino a che è un Non-Io anche sol per la forma; perciò quell'attività dell'Io, riferita al Non-Io, non determina punto il Non-Io (ad una

---

proprio le stesse premesse, che la Dottrina della scienza enuncia, è ben questo. Come mai egli sarebbe potuto arrivare ad un imperativo categorico, come assoluto postulato dell'accordo con l'Io puro, senza partire dal presupposto di un'assoluta esistenza dell'Io, dalla quale tutto fosse posto, ed in quanto non è, dovrebbe almeno esser posto? — In ciò che dicono sull'imperativo categorico, la più parte dei seguaci di Kant sembra che ripetano puramente questo grand'uomo, e non siano punto ancora andati oltre il fondamento dell'esigenza di un postulato assoluto. — Solo perchè ed in quanto l'Io stesso è assoluto, esso ha il diritto di fare postulati assoluti; ed anche questo diritto non si estende oltre un postulato di questa sua assoluta esistenza, dal quale, certo, si potrebbe dedurre ancora qualche altro. — Una filosofia, che, dovunque essa non può andare avanti, si appella ad un fatto della coscienza, è di poco più solida della screditata filosofia popolare.

reale eguaglianza), ma non è se non una tendenza, uno sforzo alla determinazione, che, nondimeno, ha pienamente forza di legge, poichè esso è posto dall' assoluto porre dell' Io.

Il risultato delle ricerche, che sin qui abbiamo fatto, è, perciò, il seguente: l' attività pura dell' Io, rientrante in sè stessa, è, in relazione ad un oggetto possibile, uno sforzo; ed anzi, in conformità della dimostrazione data più su, uno sforzo infinito. Questo sforzo infinito è all' infinito la condizione della possibilità di ogni oggetto: senza sforzo, non c' è oggetto.

Noi vediamo adesso fino a che punto, per mezzo di questi risultati, dimostrati da altri principi fondamentali, sia stato assolto il cómpito, che noi ci proponemmo, e fino a che punto sia risoluta l' indicata contraddizione. — L' Io, il quale, considerato in generale come intelligenza, dipende da un Non-Io, e solo in tanto è intelligenza, in quanto v' è un Non-Io, deve tuttavia dipendere solo dall' Io; e, per trovar ciò possibile, noi dovemmo, di nuovo, ammettere una causalità dell' Io, rivolta alla determinazione del Non-Io, in quanto il Non-Io dev' essere oggetto dell' Io intelligente. A prima vista, e prendendo la parola in tutta la sua estensione, una tale causalità annullò sè stessa; presupponendola, o l' Io non era posto, o non era posto il Non-Io, e perciò nessuna relazione di causalità poteva sorger tra essi. Noi cercammo di conciliar questa lotta con la distinzione di due opposte attività dell 'Io, quella pura e quella oggettiva, e col presupposto che, forse, la prima potrebbe esser con la seconda nella stessa relazione immediata di causa ad effetto, che la seconda potrebbe con l'oggetto essere nella stessa relazione immediata di causa ad effetto, e che, perciò, la pura attività dell' Io potrebbe essere in relazione di causalità con l'oggetto almeno mediatamente (mediante il termine medio dell' attività oggettiva). Ora, fino a che punto questo presupposto è stato confermato, e fino a che punto no?

E dapprima, fino a che punto l' attività pura dell' Io si è confermata come causa dell'attività oggettiva? Innanzi tutto, in quanto nessun oggetto può esser posto, se non esiste un' at-

tività dell'Io, alla quale quella dell'oggetto è opposta, e quest'attività deve necessariamente esistere prima di ogni oggetto, assolutamente e solo in virtù del soggetto stesso, nel soggetto, e quindi ne è la pura attività; la pura attività dell'Io, come tale, è condizione di ogni attività, la quale pone un oggetto. Ma, in quanto questa pura attività originariamente non è in relazione con nessun oggetto, ed è affatto indipendente dall'oggetto, come questo è affatto indipendente da essa, essa, per mezzo di un atto dell'Io, egualmente assoluto, dev'essere messa in relazione con l'attività dell'oggetto [che, per questo riguardo, non è ancora posto come oggetto[1]], dev'essere paragonata con questa. Ora, sebbene quest'atto, come atto, quanto alla sua forma (per questo, cioè, che esso realmente ha luogo), sia assoluto (sul suo assoluto essere si fonda l'assoluta spontaneità della riflessione nel mondo teoretico, e quella della volontà nel pratico, come noi vedremo a suo tempo), tuttavia, quanto al suo contenuto (per questo, cioè, che esso è un riferire, e richiede eguaglianza e subordinazione di ciò, che è posto in seguito come oggetto), esso è condizionato dall'assoluto esser posto dell'Io come complesso di tutta la realtà: e la pura attività è, in questo riguardo, condizione della relazione, senza di che non è possibile porre nessun oggetto. — In quanto la pura attività è riferita ad un oggetto (possibile) dall'atto

---

[1] L'affermazione che la pura attività, in sè e come tale, sia in relazione con un oggetto, e che, per questo, non abbia bisogno di un particolare atto assoluto di relazione, sarebbe il principio trascendentale del fatalismo intelligibile, del più conseguente sistema sulla libertà, che fosse possibile prima della fondazione di una Dottrina della scienza; e da questo principio fondamentale si sarebbe poi certamente autorizzati, in riguardo agli esseri finiti, a trarre la conseguenza che, in quanto non può esser posta nessuna attività pura, non è posta neppure nessuna attività esterna, e che l'essere finito è posto come assolutamente finito, si capisce non da sè stesso, ma da qualcosa al di fuori di lui. Riguardo alla Divinità, cioè ad un essere, dall'attività pura del quale fosse posta immediatamente anche la sua attività oggettiva, sarebbe valido il sistema del fatalismo intelligibile, se, in generale, un tal concetto non superasse le nostre forze.

testè indicato, essa è, come abbiam detto, uno sforzo. Che, in generale, la pura attività sia messa in relazione con un oggetto, la ragione di ciò non trovasi nella pura attività in sè; ma che, se essa è così posta, è posta come uno sforzo, la ragione di questo trovasi in essa.

(Quell' esigenza che tutto debba concordare con l' Io, che ogni realtà debba esser posta assolutamente dall' Io, è l' esigenza di ciò che si chiama — e a buon dritto — ragion pratica. Tale facoltà pratica della ragione era stata finora postulata, ma non dimostrata. La domanda, che di tanto in tanto fu fatta ai filosofi, di dimostrare che la ragione sia pratica, era, dunque, giustissima. — Ora, una tal prova deve esser data in modo soddisfacente anche per la ragion teoretica, la quale non può essere rimandata solo con una decisione d'autorità [1]. Il che in niun altro modo è possibile, se non mostrando che la ragione non può neppure essere teoretica, se non è pratica; che nell' uomo non è possibile l' intelligenza, se in lui non v' è una facoltà pratica; che su questa si fonda la possibilità di ogni rappresentazione. E questo, invero, si è verificato testè, quando si dimostrò che, senza uno sforzo, non è possibile niun oggetto in generale.)

Ma noi abbiamo da risolvere ancora una difficoltà, la quale minaccia di abbattere tutta la nostra teoria. Infatti, la richiesta relazione della tendenza dell' attività pura con quella dell'oggetto seguente — che questa relazione si verifichi immediatamente, oppure per mezzo di un ideale, abbozzato secondo l' idea di quell' attività pura — non è possibile, se all' Io, che pone la relazione, non è già data, in un modo qualunque, l' attività dell' oggetto. Se noi ammettiamo che essa sia data all' Io nello stesso modo, per mezzo della sua relazione con una tendenza dell' attività pura dell' Io, allora la nostra spiegazione si avvolge in un circolo, e non otteniamo assolutamente il primo principio della relazione in generale. Un tal primo principio dev'essere mostrato, solo in un'idea, si capisce, perchè esso è un primo principio.

---

[1] *Machtspruch.*

L'Io assoluto è assolutamente uguale a sè stesso: tutto in lui è un solo e medesimo Io, ed appartiene (se è lecito esprimersi così impropriamente) ad un solo e medesimo Io; in lui, nulla v'è da distinguere, non v'è nulla di molteplice; l'Io è tutto ed è niente, poichè, per sè, esso non è niente, ed in sè stesso non può distinguere nulla che ponga e nulla che è posto. — Esso si sforza (ed anche questo è detto solo impropriamente, in riguardo ad una futura relazione) di affermarsi in questo stato, in forza della sua essenza. Si produce in lui un'ineguaglianza, e, perciò, qualcosa di eterogeneo. (Che questo accada, non si può dimostrare a priori, ma ognuno può provarselo solo nella sua propria esperienza. Inoltre, finora, di questo elemento eterogeneo noi non possiamo dire anche null'altro, se non che esso non è derivabile dall'intima essenza dell'Io, poichè, in questo caso, non ci sarebbe, in generale, nulla da distinguere).

Questo elemento eterogeneo trovasi necessariamente in lotta con lo sforzo dell'Io di essere assolutamente identico; e se noi c'immaginiamo un essere intelligente qualunque, posto al di fuori dell'Io, che l'osservi in quelle due differenti condizioni, per quest' essere l'Io apparirà limitato, la sua forza apparirà respinta, come noi, per esempio, ammettiamo ciò nel mondo dei corpi.

Ma non un essere al di fuori dell'Io, bensì l'Io stesso dev'essere l'intelligenza, che pone quella limitazione; e noi dobbiamo, perciò, fare ancora alcuni passi avanti, per risolvere l'indicata difficoltà. — Se l'Io è identico con sè stesso, e tende necessariamente alla compiuta identità con sè stesso, esso deve immantinenti ristabilire questo sforzo, che non s'è interrotto per sè stesso; e così, dunque, diverrebbe possibile un paragone tra lo stato della sua limitazione e quello del ristabilimento dello sforzo arrestato, quindi una pura relazione di sè stesso con sè stesso, senza niuna addizione dell'oggetto, se si potesse indicare un principio di relazione tra i due stati.

Se si pone che l'attività sforzantesi dell'Io va da A fino a C senza urto, allora, fino a C, non v'è nulla da distinguere,

poichè non si può distinguere l'Io ed il Non-Io, e fino a C non si verifica proprio nulla, di cui l'Io possa divenire cosciente. Quest'attività, che rinchiude in sè il primo principio di ogni coscienza, ma che non giunge mai alla coscienza, è impedita in C. Ma, in virtù della sua propria intima essenza, essa non può essere impedita; essa, perciò, prosegue oltre C, ma come un'attività, che è stata impedita dal di fuori, e si mantiene solo per la sua propria forza intima; e così fino al punto, dove non c'è più resistenza, per esempio, fino a D. — [*a)* Oltre D, essa non può essere oggetto di coscienza, come non poteva esserlo da A fino a C, per la stessa ragione. *b)* Qui non si dice punto che l'Io stesso pone la sua attività come attività impedita, e che si conserva solo per sè stessa; ma si dice solo che un'intelligenza qualunque, posta al di fuori dell'Io, potrebbe porla come tale].

Per maggior chiarezza, non usciamo dal presupposto fatto testè. — Un'intelligenza, la quale dovesse porre correttamente ciò ch'è stato domandato, e porlo conforme alla cosa, — e quest'intelligenza siamo proprio noi stessi, nella nostra attuale riflessione scientifica, — dovrebbe necessariamente porre quell'attività come l'attività di un Io, — di un essere, che pone sè stesso, ed al quale conviene sol quello, che esso pone in sè. Quindi l'Io stesso dovrebbe porre in sè medesimo tanto l'impedimento della sua attività, quanto il ristabilimento di essa, affinchè ci sia l'attività di un Io, che sia impedita e ristabilita. Ma essa non può esser posta come ristabilita, se non in quanto è posta come impedita; e non può esser posta come impedita, se non in quanto è posta come ristabilita; poichè impedimento e ristabilimento, secondo il già detto, sono in determinazione reciproca. Con ciò gli stati da conciliare sono già sinteticamente conciliati in e per sè; altrimenti, essi non possono punto esser posti come conciliati. Ma che essi, in generale, siano posti, questo è compreso nel puro concetto dell'Io, ed è postulato in pari tempo con lui. E così, dunque, l'attività impedita, che però, tuttavia, dev'essere posta e quindi ristabilita, dovrebbe esser posta solamente nell'Io e dall'Io.

Ogni posizione dell' Io parte, perciò, dalla posizione di uno stato puramente soggettivo; ogni sintesi, da una sintesi, in sè stessa necessaria, di un opposto nel puro soggetto. Questo elemento puramente e semplicemente soggettivo si mostrerà più giù come il sentimento.

Come fondamento [1] di questo sentimento è, più oltre, posta un' attività dell' oggetto; quest' attività è, dunque, certamente, come si domandò più su, data al soggetto, che pone la relazione, per mezzo del sentimento, ed ora è possibile la relazione richiesta con un' attività dell' Io puro.

Tanto per la soluzione dell' indicata difficoltà. Ritorniamo adesso al punto, dal quale partimmo. Senza uno sforzo infinito dell' Io, non v'è nell' Io oggetto finito: questo fu il risultato della nostra ricerca, e così, dunque, appariva annullata la contraddizione tra l' Io finito e condizionato come intelligenza e l' Io infinito ed incondizionato. Ma, se noi osserviamo la cosa con più precisione, allora noi troviamo che, a dir vero, la contraddizione è stata allontanata dal punto, nel quale noi la trovammo, tra l' Io intelligente e l' Io non intelligente, ma che, in generale, essa non è stata se non prorogata, e pone in lotta principi superiori.

Infatti noi dovemmo risolvere la contraddizione tra un' attività infinita ed un' attività finita di un solo e medesimo Io; e la risolvemmo in modo che l' attività infinita non è assolutamente oggettiva, ma solo rientrante in sè stessa, mentre l' attività finita è oggettiva. Ma, ormai, l' attività infinita stessa, come uno sforzo, è messa in relazione con l'oggetto, quindi, per questo riguardo, è anch' essa un' attività oggettiva; e poichè quest' attività deve, tuttavia, restare infinita, ma anche la prima attività oggettiva finita deve coesistere accanto ad essa, così noi abbiamo un' attività infinita ed un' attività finita oggettive di un solo e medesimo Io; ciò che noi non possiamo ammettere senza una nuova contraddizione. Questa contraddizione non si può risolvere se non mo-

[1] condizione della possibilità. *(Correzione marginale dell'A.)*.

strando come l'attività infinita dell'Io sia oggettiva in altro senso che la sua attività finita.

La congettura, che si offre ad ognuno a prima vista, è, senza dubbio, questa: che l'attività finita oggettiva dell'Io si diriga ad un oggetto reale; il suo sforzo infinito, invece, ad un oggetto puramente immaginato. Certo questa congettura sarà confermata. Ma poichè, con ciò, alla questione si risponde con un circolo e presupponendo già una distinzione, la quale non è possibile se non distinguendo quelle due attività, così noi dobbiamo addentrarci ancor più profondamente nella ricerca di questa difficoltà.

Ogni oggetto è necessariamente determinato, in quanto oggetto, poichè, in quanto esso è tale, esso determina l'Io stesso, o la sua determinazione dell'Io è anch'essa determinata (ha il suo limite). Ogni attività oggettiva, quindi, in quanto è oggettiva, è determinante, e, per questo riguardo, anche determinata, quindi anche finita. Perciò, anche quell'infinito sforzo non può essere infinito se non in un senso, ed in un altro senso dev'esser finito.

Ora, a questo sforzo è opposta un'attività oggettiva finita; la quale deve, perciò, esser finita in quel senso, in cui lo sforzo è infinito, e lo sforzo è infinito, in quanto quest'attività oggettiva è finita. Lo sforzo ha bene un termine; soltanto, esso non ha precisamente il termine, che ha l'attività oggettiva. Si domanda solo quale sia questo termine.

L'attività finita oggettiva presuppone, già per la sua determinazione, un'attività, opposta all'infinita attività dell'Io, di ciò che, in seguito, è determinato come oggetto. Essa è dipendente, limitata e finita, e, a dir vero, non in quanto, in generale, agisce, poichè, da questo punto di vista, essa è assoluta, secondo quanto su è stato detto, ma in quanto essa pone il limite determinato dell'oggetto (che, cioè, questo resista all'Io precisamente di tanto, e non più o meno). Il principio del suo determinare, e quindi anche del suo esser determinata, trovasi al di fuori di essa. Un oggetto determinato da quest'attività, che, sotto questo punto di vista, è limitata, è un oggetto reale.

In questo riguardo, lo sforzo non è finito; esso oltrepassa quel limite determinato, abbozzato dall'oggetto, e, in conformità di quanto è stato detto, deve oltrepassarlo, se dev'esserci tale limite determinato. Esso determina non già il mondo reale, dipendente da un'attività del Non-Io, la quale sta in reciprocità d'azione con l'attività dell'Io, ma un mondo, quale sarebbe se tutta la realtà fosse posta assolutamente dall'Io; quindi un mondo ideale, posto puramente dall'Io, e proprio per nulla dal Non-Io.

Ma fino a che punto, tuttavia, lo sforzo è anche finito? In quanto esso, in generale, cade sopra un oggetto, ed a quest'oggetto, affinchè questo sia tale, deve porre dei limiti. Non l'atto di determinare in generale, ma il limite della determinazione dipendeva, nell'oggetto reale, dal Non-Io; ma, nell'oggetto ideale, tanto l'atto del determinare, quanto il limite dipendono solamente dall'Io; questo non è sottomesso ad altra condizione, che a quella di dover porre dei limiti in generale, limiti, che esso può ampliare all'infinito, poichè quest'ampliamento non dipende se non da lui.

L'ideale è il prodotto assoluto dell'Io; esso può sollevarsi all'infinito, ma in ogni momento determinato ha il suo limite, che, nel prossimo momento determinato, non può essere più lo stesso. Lo sforzo indeterminato in generale, — che, pertanto, non dovrebbe certo esser chiamato sforzo, perchè esso non ha nessun oggetto, ma pel quale non abbiamo nessuna denominazione, nè possiamo averne, — il quale trovasi al di fuori di ogni determinabilità, — è infinito; ma, come tale, esso non giunge alla coscienza, nè può giungervi, poichè la coscienza non è possibile se non per la riflessione, e la riflessione non è possibile se non per la determinazione. Ma tostochè si riflette su di esso, necessariamente diventa finito. Appena lo spirito si accorge che lo sforzo è finito, lo estende di nuovo; ma, tostochè si propone la domanda: è ora infinito? — quello, precisamente per questa domanda, diventa finito; e così via all'infinito.

Quindi l'accoppiamento di *infinito* ed *oggettivo* è esso stesso una contraddizione. Ciò che si dirige ad un oggetto è

finito; e ciò che è finito, si dirige ad un oggetto. Questa contraddizione non si potrebbe toglierla altrimenti che se, in generale, l'oggetto cessasse, ma esso non cessa, tranne che in una completa infinità. L' Io può distendere all' infinito l'oggetto del suo sforzo; ora, se esso, in un momento determinato, fosse esteso all' infinito, allora non sarebbe più un oggetto, e l' idea dell' infinità sarebbe realizzata, il che, però, è esso stesso una contraddizione.

Tuttavia l' idea di una tale infinità da recare ad effetto ci sta dinanzi, ed è compresa nel più intimo del nostro essere. In conformità dell' esigenza di questo in noi, noi dobbiamo risolvere la contraddizione; benchè non possiamo pensar come possibile la sua soluzione, e prevediamo che in nium momento dell' esistenza, fosse questa anche prolungata per tutta l' eternità, non potremo pensarla come possibile. Ma precisamente ciò è l' impronta della nostra destinazione per l' eternità.

E così, dunque, è determinata oramai l' essenza dell' Io, in quanto essa può esser determinata, e le contraddizioni, ch' erano in essa, sono risolte, in quanto possono esser risolte. L' Io è infinito, ma solo per il suo sforzo; esso si sforza di essere infinito. Ma, nel concetto stesso dello sforzo, è compresa già la finità, poichè ciò, a cui non si contrasta, non è uno sforzo. Se l' Io fosse più che sforzantesi, se avesse un' infinita causalità, esso non sarebbe Io, non porrebbe sè stesso, e perciò sarebbe Nulla. Se non avesse quest' infinito sforzo, allora non potrebbe porre sè stesso, poichè non potrebbe contrapporsi nulla; esso non sarebbe, dunque, neppure Io, e, quindi, sarebbe Nulla.

Esponiamo ancora in un' altra forma ciò che abbiamo dedotto fin qui, per rendere del tutto chiaro il concetto dello sforzo, concetto importantissimo per la parte pratica della Dottrina della scienza.

Secondo la spiegazione precedente, v' è uno sforzo dell' Io, che è uno sforzo solo in quanto gli si oppone resistenza, e, come tale, non può avere nessuna causalità; quindi, uno sforzo, che, in quanto tale, è anche condizionato da un Non-Io.

In quanto non può avere niuna causalità, dicevo io; quindi una tal causalità è richiesta. Che, originariamente, debba esistere nell'Io tale esigenza di una causalità assoluta, è stato dimostrato dalla contraddizione tra l'Io, come intelligenza, e l'Io, come essere assoluto, contraddizione, che non può risolversi senza quella causalità. Quindi la dimostrazione è condotta apagogicamente; poichè è stato dimostrato che si dovrebbe rinunziare all'identità dell'Io, se non si volesse ammettere l'esigenza di una causalità assoluta.

Quest'esigenza deve potersi dimostrare anche direttamente e geneticamente; essa deve rendersi credibile, non solo con l'appellarsi a principi superiori, ai quali, senza di essa, si contraddirebbe, ma deve potersi dedurla propriamente da questi medesimi principi superiori, in modo da comprendere come tale esigenza sorga nello spirito umano. — Deve potersi indicare non soltanto uno sforzo verso una causalità determinata (da un determinato Non-Io), ma uno sforzo verso la causalità in generale, il quale ultimo è il fondamento del primo. — Un'attività, che oltrepassa l'oggetto, diventa uno sforzo precisamente pel fatto, che essa oltrepassa l'oggetto, e, quindi, solo a condizione che già esista un oggetto. Deve potersi indicare una ragione dell'uscir fuori dell'Io da sè stesso, per la qual cosa soltanto un oggetto è possibile. Questo uscir fuori, che precede ogni attività resistente ed è il fondamento della sua possibilità in riguardo all'Io, deve avere il suo fondamento puramente e semplicemente nell'Io; e per esso solo noi otteniamo il vero punto d'unione tra l'Io assoluto, l'Io pratico e l'Io intelligente.

Spieghiamoci ancor più chiaramente sul particolare punto in questione. — È affatto chiaro che l'Io, in quanto pone assolutamente sè stesso, in quanto è come si pone, e si pone com'è, dev'essere assolutamente identico a sè stesso, e che, per questo riguardo, non può in esso presentarsi nulla di differente; e di qui, dunque, segue certo subito che, se in esso si presenta qualcosa di differente, questo dev'esser posto da un Non-Io. Ma, affinchè il Non-Io possa porre qualcosa in generale nell'Io, la condizione della possibilità di

tale influenza estranea deve avere il suo fondamento nell'Io stesso, nell'Io assoluto, prima di ogni reale estranea influenza; l'Io deve porre originariamente ed assolutamente in sè la possibilità che qualcosa operi su di lui; esso deve conservarsi aperto anche per un altro porre, senza pregiudizio del suo assoluto porre per sè stesso. Perciò, già primitivamente, nell'Io stesso dovrebbe esserci una differenza, se mai differenza dev'esserci; e, a dir vero, questa differenza dovrebbe avere il suo fondamento nell'Io assoluto, come tale. — L'apparente contraddizione di questo presupposto si scioglierà da sè stessa a suo tempo, e ciò che ha d'impensabile sparirà.

L'Io deve trovare in sè qualcosa di eterogeneo, di estraneo, di distinguibile da sè stesso: da questo punto può, nel modo più opportuno, partire la nostra ricerca.

Ma, tuttavia, questo elemento eterogeneo dev'esser trovato nell'Io, e colà deve[1] esser trovato. Se esso fosse al di fuori dell'Io, per l'Io non sarebbe nulla, e nulla ne seguirebbe per l'Io. Quindi, in un certo riguardo, esso dev'essere anche omogeneo all'Io; esso deve potergli essere attribuito.

L'essenza dell'Io consiste nella sua attività: quindi, affinchè quell'elemento eterogeneo possa essere attribuito anche all'Io, esso dev'essere, in generale, un'attività dell'Io, che, come tale, non può essere eterogenea, ma di cui la pura direzione, forse eterogenea, ha il suo fondamento non nell'Io, ma al di fuori dell'Io. — Se l'attività dell'Io, secondo la supposizione già più volte fatta, procede all'infinito, ma, in un certo punto, è urtata, e con ciò, tuttavia, non è annientata, ma solo respinta in sè stessa, allora l'attività dell'Io, in quanto essa è tale, è, e resta sempre, attività dell'Io; soltanto, che essa sia respinta, questo è estraneo e contrario all'Io. Solamente restano con ciò senza risposta quelle difficili domande, rispondendo alle quali, però, noi penetriamo anche nel più intimo dell'essenza dell'Io: come l'Io viene a questa

[1] soltanto può. *(Correzione marginale).*

direzione della sua attività verso il di fuori nell'infinità? come può esser distinta di esso una direzione verso il di fuori da una verso il di dentro? e perchè la direzione ricacciata verso il di dentro è considerata come eterogenea e non fondata nell'Io?

L'Io pone sè stesso assolutamente, e, per questo riguardo, la sua attività ritorna in sè stessa. La direzione di quest'attività è — se è lecito presupporre qualcosa, che non ancora è stato dedotto, al solo scopo di poterci rendere intelligibili; e se, inoltre, è lecito di prendere a prestito dalla fisica una parola, che le viene precisamente dal presente punto trascendentale, come si vedrà a suo tempo, — la direzione di essa, dico, è esclusivamente centripeta. (Un punto non determina nessuna linea; perchè una linea sia possibile, debbono sempre esser dati due punti, anche se il secondo si trovasse all'infinito e non indicasse se non la direzione. Nello stesso modo e proprio per la stessa ragione non v'è direzione, se di esse non ce ne son due, ed anzi due opposte. Il concetto della direzione non è se non un concetto reciproco; una sola direzione non è direzione, ed è assolutamente impensabile. Quindi noi possiamo all'assoluta attività dell'Io attribuire una direzione, ed una direzione centripeta, solo sotto la tacita supposizione che noi scopriremo anche un'altra direzione centrifuga di quest'attività. Presa con tutto rigore, nel presente modo di rappresentazione l'immagine dell'Io è un punto matematico, che costituisce sè stesso per sè stesso, e nel quale non si può distinguere nessuna direzione, ed in generale nulla; che è tutto dov'è, e di cui contenuto e limite (contenuto e forma) sono una sola e medesima cosa). Se nell'essenza dell'Io non v'è nient'altro che solo quest'attività costitutiva, allora esso è ciò, che è per noi ogni corpo. Noi attribuiamo anche al corpo una forza interna, posta dal suo puro essere (secondo il principio $A = A$); ma se noi filosofiamo solo trascendentalmente, e non già in modo trascendente, noi ammettiamo che è posto da noi che essa sia posta dal puro essere del corpo (per noi); ma non ammettiamo che sia posto dal e pel corpo stesso che essa

sia posta: e perciò il corpo è per noi senza vita e senz'anima, e non è Io. L'Io deve porre sè stesso, non soltanto per un'intelligenza qualunque, posta al di fuori di lui, ma esso deve porsi per sè stesso; esso deve porsi come posto da sè stesso. Perciò, in quanto Io, esso deve avere esclusivamente in sè stesso il principio della vita e della coscienza. Perciò l'Io, in quanto è Io, deve avere in sè stesso incondizionatamente e senza niun fondamento il principio della sua riflessione su sè stesso; e così noi abbiamo originariamente l'Io in un duplice riguardo: da una parte, in quanto esso è riflettente, ed in quanto la direzione della sua attività è centripeta; dall'altra, in quanto esso è ciò, su cui si riflette, ed in quanto la direzione della sua attività è centrifuga, ed anzi centrifuga nell'infinito. L'Io è posto come realtà, e poichè si riflette se esso abbia realtà, esso è posto necessariamente come qualcosa, come una quantità; ma esso è posto come tutta la realtà, quindi è necessariamente posto come una quantità infinita, come una quantità che riempie l'infinità.

Perciò la direzione centripeta e la direzione centrifuga dell'attività hanno entrambe, in egual modo, il loro fondamento nell'essenza dell'Io; entrambe sono una sola e medesima cosa, e non sono distinte se non in quanto si riflette sopra di esse come distinte. — (Ogni forza centripeta nel mondo dei corpi è un puro prodotto dell'immaginazione dell'Io, secondo una legge della ragione, di portare l'unità nella molteplicità, come si vedrà a suo tempo).

Ma la riflessione, per cui entrambe le direzioni potrebbero esser distinte, non è possibile se non sopravviene un terzo termine, con cui esse possano esser messe in relazione, o che possa esser messo in relazione con esse. All'esigenza, (noi dobbiamo sempre presupporre qualcosa, che non ancora è dimostrato, anche soltanto per poterci esprimere; poichè, con tutto rigore, finora non è ancora possibile niuna esigenza, come contrario di ciò che realmente ha luogo) all'esigenza che nell'Io debba esservi tutta la realtà con il nostro presupposto si dà soddisfazione: le due direzioni del-

l'attività dell'Io, la centripeta e la centrifuga, coincidono, e non sono se non una sola e medesima direzione. (Supponete, in via di dilucidazione, che debba spiegarsi l'auto-coscienza di Dio: or questo non è altrimenti possibile, che presupponendo che Dio rifletta sul proprio essere. Ma poichè in Dio ciò, su cui si riflette, sarebbe tutto in uno ed uno in tutto, e ciò che riflette, egualmente, sarebbe tutto in uno ed uno in tutto, così in e da Dio non si potrebbero distinguere ciò su cui si riflette e ciò che riflette, la coscienza stessa e l'oggetto di essa, e perciò l'auto-coscienza di Dio non sarebbe spiegata, come, del resto, rimarrà eternamente inesplicata ed incomprensibile per ogni ragione finita, cioè per ogni ragione, che è legata alla legge della determinazione di ciò, su cui si riflette). Così, dunque, da quanto sopra è stato presupposto non si può dedurre nessuna coscienza, poichè tutt'e due le direzioni ammesse non possono distinguersi.

Ma ora l'attività dell'Io procedente all'infinito dev'essere urtata in un punto qualunque e respinta in sè stessa, e l'Io non deve, perciò, riempire l'infinito. Che questo accada, come fatto, non si può assolutamente dedurre dall'Io, come più volte è stato ricordato; ma si può certamente dimostrare che questo fatto deve accadere, affinchè una coscienza reale sia possibile.

Quell'esigenza dell'Io riflettente nell'attuale funzione:— che l'Io, riflesso da esso, debba riempire l'infinito, — resta, e non è punto limitata da quell'urto. La questione, se l'Io riempia l'infinito, ed il risultato, che esso, di fatto, non lo riempie, ma è limitato in C, restano, — e solo adesso è possibile la richiesta distinzione delle due direzioni.

Infatti, secondo l'esigenza dell'Io assoluto, la sua (per questo riguardo, centrifuga) attività dovrebbe fuggire nell'infinito; ma essa è riflessa in C, quindi diventa centripeta, ed ora è possibile, per mezzo della relazione con quell'esigenza originaria, distinguere una direzione centrifuga, fuggente nell'infinito — ciò che dev'esser distinto, dev'esser riferito ad un terzo termine, — poichè ora, nella riflessione, s'incontra una direzione centrifuga, conforme a quell'esigenza, — ed una

direzione centripeta, ad essa contrastante (la seconda, riflessa dall' urto).

È chiaro con ciò, in pari tempo, perchè questa seconda direzione è considerata come qualcosa di eterogeneo e di dedotto da un principio opposto al principio dell' Io.

E così, dunque, è risoluto il problema testè enunciato. Lo sforzo primitivo verso una causalità in generale, esistente nell' Io, è geneticamente dedotto dalla legge dell' Io di riflettere su sè stesso e di esigere che esso, in questa riflessione, sia trovato come tutta la realtà; l'una e l'altra cosa, in quanto c' è un Io. Quella necessaria riflessione dell' Io su sè stesso, è il principio di ogni uscir fuori da sè stesso, e l' esigenza che esso riempia l' infinito è il principio dello sforzo verso la causalità in generale; ed entrambe hanno il loro esclusivo fondamento nell' essere assoluto dell' Io.

Come egualmente era stato domandato, fu con ciò trovato nell' Io stesso il fondamento della possibilità di un influsso del Non-Io sull' Io. L' Io pone sè stesso assolutamente, e perciò è in sè stesso perfetto e chiuso ad ogni esterna impressione. Ma, per essere un Io, esso deve anche porsi come posto da sè stesso; e per mezzo di questo nuovo porre, riferentesi ad un primitivo porre, esso si apre, per così dire, all' influenza dal di fuori; e solo per mezzo di questa ripetizioni del porre, l' Io pone la possibilità che in lui possa esservi anche qualcosa, che non è stato lui stesso a porre. Queste due specie del porre sono la condizione di un'influenza del Non-Io: senza la prima, non ci sarebbe attività dell' Io, la quale potesse venir limitata; senza la seconda, quest' attività non sarebbe limitata per l' Io; l' Io non potrebbe porsi come limitato. Così l' Io, come Io, è originariamente in reciprocità di azione con sè stesso, e sol perciò è possibile un influsso dal di fuori nell' Io.

Con ciò noi abbiamo finalmente anche trovato il punto d' unione cercato tra l' essenza assoluta, l' essenza pratica e l' essenza intelligente dell' Io. L' Io vuole abbracciare in sè ogni realtà e riempire l' infinito. A quest' esigenza serve necessariamente di fondamento l' idea dell' Io assolutamente

posto, dell'Io infinito; e questo è l'Io assoluto, del quale abbiamo parlato. (Sol qui diventa affatto chiaro il senso della proposizione: l'Io pone sè stesso assolutamente. In questa proposizione non si parla punto dell'Io dato nella coscienza reale, poichè quest'Io non è mai assolutamente, ma il suo stato è sempre, o immediatamente o mediatamente, fondato da qualcosa, posto al di fuori dell'Io; si parla, invece, di una idea dell'Io, che dev'esser posta necessariamente a base della sua esigenza pratica infinita, ma che è irraggiungibile per la nostra coscienza, e quindi non può mai presentarsi immediatamente in questa [ma bene, mediatamente, nella riflessione filosofica]).

L'Io deve — e questo è compreso anche nel suo concetto — riflettere su sè stesso, se esso comprenda realmente in sè ogni realtà. Esso pone quell'idea a base di questa riflessione; con quell'idea, perciò, va nell'infinito, e, sotto questo riguardo, è pratico: non è assoluto, perchè, proprio per quella tendenza alla riflessione, esce da sè stesso; tanto meno è teoretico, poichè a base della sua riflessione non v'è niente, tranne quell'idea derivata dall'Io stesso, e si fa piena astrazione dall'urto possibile, e quindi non esiste niuna reale riflessione. Di qui sorge la serie di ciò che dev'essere, e che è dato dal puro Io; quindi la serie dell'ideale.

Se la riflessione cade su quest'urto, e se l'Io, perciò, considera come limitato il suo uscir fuori, sorge allora, perciò, una serie tutta diversa, quella reale, che è determinata da qualche altra cosa ancora, oltre il puro Io. — E, sotto questo riguardo, l'Io è teoretico, o intelligenza.

Se nell'Io non v'è facoltà pratica, l'intelligenza non è possibile; se l'attività dell'Io procede solo fino al punto, dove si produce l'urto, e non al di là di ogni urto possibile, allora nell'Io e per l'Io non v'è nulla, che produce l'urto, non v'è Non-Io, come già più volte è stato dimostrato. Reciprocamente, se l'Io non è intelligenza, non è possibile niuna coscienza della sua facoltà pratica, e, in generale, niuna auto-coscienza, poichè — come testè si mostrò — la distinzione di differenti direzioni non divien possibile se non per

mezzo della direzione eterogenea, sorta per via dell' urto. (Infatti qui si astrae ancora dal fatto che la facoltà pratica, per giungere alla coscienza, deve prima passare per l' intelligenza, deve prima assumere la forma della rappresentazione).

E così è, dunque, compresa ed esaurita tutta l' essenza delle nature razionali finite. Idea primitiva del nostro essere assoluto; sforzo alla riflessione su noi stessi secondo questa idea; limitazione, non di questo sforzo, ma della nostra reale esistenza [1], posta solo mediante questa limitazione, per opera di un principio opposto, di un Non-Io, o, in generale, per opera della nostra finitezza; auto-coscienza e, particolarmente, coscienza del nostro sforzo pratico; quindi determinazione delle nostre rappresentazioni (senza libertà, e con libertà); per mezzo di questa determinazione delle nostre azioni, della direzione della nostra reale facoltà sensibile; continuo ampliamento dei nostri limiti all' infinito.

E qui ancora un' osservazione importante, che, da sola, potrebbe ben bastare a porre la Dottrina della scienza nel suo vero punto di vista, ed a renderne affatto chiara la peculiare teoria. Secondo la spiegazione data testè, il principio della vita e della coscienza, il fondamento della sua possibilità è, bensì, compreso nell' Io, ma per esso non sorge ancora niuna vita reale, niuna vita empirica nel tempo; ed un' altra vita è, per noi, affatto impensabile. Affinchè tale vita reale sia possibile, v' è bisogno, per questo, ancora di un urto particolare sull' Io da parte di un Non-Io.

---

[1] Nello stoicismo conseguente l' idea infinita dell' Io è presa per l' Io reale; l' essere assoluto e l' esistenza reale non son distinti. Quindi il saggio degli stoici basta a sè stesso ed è illimitato; a lui sono attribuiti tutti i predicati, che convengono all' Io puro o anche a Dio. Secondo la morale stoica, noi non dobbiamo diventare uguali a Dio, ma noi stessi siamo Dio. La Dottrina della scienza distingue accuratamente l' essere assoluto e l' esistenza reale, e pone il primo solo come fondamento per la spiegazione della seconda. Lo stoicismo è confutato mostrando che esso non può spiegare la possibilità della coscienza. Quindi la Dottrina della scienza non è atea, come dev' essere necessariamente lo stoicismo, se procede in modo conseguente.

Il principio ultimo di ogni realtà per l'Io è, quindi, secondo la Dottrina della scienza, una originaria reciprocità d'azione tra l'Io ed una qualche cosa posta al di fuori di lui, della quale non si può dire null'altro che questo: che essa dev'essere affatto opposta all'Io. In questa reciprocità d'azione, nulla è portato nell'Io, nulla di eterogeneo v'è introdotto; tutto ciò, che si sviluppa in esso fino all'infinito, si sviluppa esclusivamente dall'Io stesso, secondo le sue proprie leggi; quell'opposto non fa se non mettere in movimento l'Io per l'azione, e, senza tale primo motore al di fuori di lui, l'Io non avrebbe mai agito, e, poichè la sua esistenza non consiste se non nell'attività, non sarebbe neppure esistito. Ma a quel motore non spetta altra proprietà che quella di essere un motore, una forza opposta, che, come tale, è anche solo sentita.

L'Io è, perciò, dipendente quanto alla sua esistenza; ma è affatto indipendente nelle determinazioni di questa sua esistenza. V'è in lui, in forza del suo assoluto essere, una legge di queste determinazioni valevole all'infinito, e v'è in lui una facoltà di determinare secondo quella legge la sua esistenza empirica. Il punto, nel quale noi troviamo noi stessi, quando, per la prima volta, prendiamo possesso di quella facoltà media della libertà, non dipende da noi; ma la serie, che descriveremo da questo punto in tutta l'eternità, pensata in tutta la sua estensione, dipende del tutto da noi.

La Dottrina della scienza è, dunque, *realistica*. Essa mostra che è assolutamente impossibile spiegare la coscienza delle nature finite, se non si ammette l'esistenza di una forza indipendente da esse, affatto opposta a loro, e dalla quale quelle nature dipendono per ciò che riguarda la loro esistenza empirica. Ma essa, anche, non afferma nulla di più di una tal forza opposta, la quale dall'essere finito è soltanto *sentita*, ma non *conosciuta*. Tutte le possibili determinazioni di questa forza, o di questo Non-Io, che possono presentarsi all'infinito nella nostra coscienza, essa s'impegna a dedurle dalla facoltà determinante dell'Io, e deve realmente dedurle, in quanto è Dottrina della scienza.

Tuttavia, malgrado il suo realismo, questa scienza non è trascendente, ma resta *trascendentale* nelle sue più intime profondità. Essa spiega certo ogni coscienza con qualcosa, che esiste indipendentemente da ogni coscienza; ma, anche in questa spiegazione, non dimentica di conformarsi alle sue proprie leggi; ed appena essa vi riflette su, quel termine indipendente diventa di nuovo un prodotto della sua propria facoltà di pensare, quindi qualcosa di dipendente dall'Io, in quanto esso dev'esistere per l'Io (nel concetto dell'Io). Ma, per la possibilità di questa nuova spiegazione di quella prima spiegazione, si presuppone già, di nuovo, la coscienza reale, e per la possibilità di questa, a sua volta, quel qualcosa, da cui l'Io dipende: e benchè ora ciò, che dapprima fu posto come indipendente, è divenuto dipendente dal pensiero dell'Io, non perciò, tuttavia, l'elemento indipendente è tolto, ma solo posto più in là, e così si potrebbe continuare indefinitamente, senza che, perciò, fosse annullato quell'elemento indipendente. Tutto dipende dall'Io, in riguardo alla sua *idealità*, ma, in riguardo alla *realtà*, l'Io stesso è dipendente; ma non v'è nulla di reale per l'Io, senza essere anche ideale; quindi, in lui, principio ideale e principio reale sono una sola e medesima cosa, e quella reciprocità d'azione tra l'Io ed il Non-Io è, in pari tempo, una reciprocità d'azione dell'Io con sè stesso. L'Io può porsi come limitato dal Non-Io, quando non riflette sul fatto che è lui stesso a porre quel Non-Io limitante; esso può porsi come limitante il Non-Io, quando riflette su ciò.

Questo fatto, che lo spirito finito deve necessariamente porre al di fuori di sè qualcosa di assoluto (una cosa in sè), e, tuttavia, dall'altro canto, riconoscere che questo qualcosa esiste solo *per lui* (è un noumeno necessario), è quel circolo, che lo spirito può infinitamente ingrandire, ma dal quale non può uscir mai. Un sistema, che non bada punto a questo circolo, è un idealismo dogmatico, poichè, propriamente, solo il circolo indicato ci limita e ci rende esseri finiti; un sistema, che immagini di esserne uscito, è un dogmatismo trascendente realistico.

La Dottrina della scienza tiene precisamente il mezzo tra i due sistemi, ed è un idealismo critico, che si potrebbe chiamare un real-idealismo, o un ideal-realismo. Aggiungiamo ancora poche parole per farci comprendere da tutti, per quanto è possibile. Noi dicevamo: la coscienza di nature finite non si può spiegare, se non si ammette l'esistenza di una forza indipendente da esse. Per chi quella coscienza non si può spiegare? e per chi deve diventare spiegabile? In generale, chi è, dunque, che la spiega? Le nature finite stesse. Appena noi diciamo «spiegare», noi siamo già sul terreno della finità; poichè spiegare, cioè non già comprendere in una volta sola, ma ascendere da un termine all'altro, è qualcosa di finito, ed il limitare o determinare è precisamente il ponte, sul quale si è passato, e che l'Io ha in sè stesso. La forza opposta è indipendente dall'Io per quel che riguarda il suo essere e la sua determinazione, che, tuttavia, la facoltà pratica dell'Io, o il suo impulso verso la realtà, si sforza di modificare; ma essa dipende dall'attività ideale dell'Io, dalla sua facoltà teoretica; essa non è per l'Io se non in quanto è posta dall'Io, e, fuori di ciò, non esiste per l'Io. Solo in quanto qualcosa è messa in relazione con la facoltà pratica dell'Io, essa ha realtà indipendente; in quanto, poi, vien messa in relazione con la facoltà teoretica, essa è compresa nell'Io, rinchiusa nella sua sfera, soggetta alle sue leggi di rappresentazione. Ma inoltre: come può esser messa in relazione con la facoltà pratica, se non mercè la teoretica, e come può divenire un oggetto della facoltà teoretica, se non per mezzo della facoltà pratica? Perciò qui si conferma di nuovo, o, piuttosto, qui si mostra nella sua piena luce il principio: senza idealità, non v'è realtà, e reciprocamente. Si può, dunque, anche dire: il principio ultimo di ogni coscienza è una reciprocità d'azione dell'Io con sè stesso, per mezzo di un Non-Io, che devesi considerare da differenti lati. Questo è il circolo, dal quale lo spirito finito non può uscire, nè può volerne uscire senza negare la ragione e chiederne l'annientamento.

L'obbiezione seguente sarebbe interessante: se, in confor-

mità delle leggi precedenti, l'Io, mediante un'attività ideale, pone un Non-Io come principio di spiegazione della sua propria limitatezza, e, quindi, ammette in sè questo Non-Io, questo Non-Io stesso, lo pone egli, dunque, come limitato (in un concetto determinato e finito)? Ponete quest'oggetto $=A$. Ora, l'attività dell'Io nel porre quest'A è necessariamente anch'essa limitata, perchè si dirige ad un oggetto limitato. Ma l'Io non può mai limitare sè stesso, quindi neppure nel caso indicato; quindi, limitando A, che è, senza dubbio, ammesso in lui, dev'essere limitato anch'esso da un B affatto indipendente dall'Io, che non è ammesso nell'Io. — Noi accordiamo tutto ciò, ma osserviamo che anche questo B può essere, a sua volta, ammesso nell'Io, il che anche l'avversario accorda, ma osservando, dal suo canto, che, perchè sia possibile ammetterlo, l'Io dev'essere, di nuovo, limitato da un C indipendente, e così all'infinito. Il risultato di questa ricerca sarebbe che noi non potremmo indicare al nostro avversario nessun momento singolo nell'infinito, in cui non esistesse, per lo sforzo dell'Io, una realtà indipendente al di fuori dell'Io; ma anch'egli non potrebbe indicarcene nessuno, nel quale non si potesse rappresentare, ed in tal modo rendere dipendente dall'Io, questo indipendente Non-Io. Dove trovasi, or dunque, l'indipendente Non-Io del nostro avversario, o la sua cosa in sè, che doveva essere dimostrata con quell'argomentazione? Manifestamente in niun luogo e dovunque, in pari tempo. Essa non esiste se non in quanto non la si ha; e tostochè si vuole afferrarla, fugge. La cosa in sè è qualcosa per l'Io, e quindi n e l l ' I o, ma che, tuttavia, n o n dev'essere n e l l ' Io: quindi qualcosa di contraddittorio, ma che, tuttavia, come oggetto di un'idea necessaria, dev'esser posta a base di tutto il nostro filosofare, e che in ogni tempo, soltanto senza che si avesse chiara coscienza di essa e della contraddizione, che vi si trovava, è stata il fondamento di ogni filosofare e di tutte le azioni dello spirito finito. Su questa relazione della cosa in sè all'Io, si fonda tutto il meccanismo dello spirito umano e di tutti gli spiriti finiti. Volerlo mutare, significa distruggere ogni coscienza, e, con essa, ogni esistenza.

Tutte le obbiezioni apparenti ed atte a indurre in errore colui, il cui pensiero non è molto penetrante, le quali si eleveranno contro la Dottrina della scienza, deriveranno solamente da ciò, che non si è capaci d'impadronirsi dell'idea testè enunciata e di tenerla ferma. Si può concepirla male in due modi. O si riflette solamente su questo: che essa, poichè è un'idea, deve pur trovarsi nell'Io; ed allora, se si è, del resto, un pensatore risoluto, si diventa idealista, e si nega dogmaticamente ogni realtà al di fuori di noi; ovvero ci si attiene al proprio sentimento, ed allora si nega ciò che è evidente, si combattono le argomentazioni della Dottrina della scienza con decisioni autoritarie del sano intelletto umano (col quale quella, ben compresa, concorda intimamente), e s'incolpa questa scienza stessa d'idealismo, perchè non se ne comprende il senso. O si riflette solo su questo: che l'oggetto di questa idea è un Non-Io indipendente, e si diventa realista trascendente; ovvero, credendo di aver compreso alcuni pensieri di Kant, senza essersi reso padrone dello spirito di tutta la sua filosofia, dall'alto del proprio trascendentismo, a cui non si è mai rinunziato, si accusa di trascendentismo la Dottrina della scienza, e non ci si accorge che si colpisce solo sè stesso con le proprie armi. — Niuna di queste due cose si dovrebbe fare: non si dovrebbe riflettere nè solo sull'una, nè solo sull'altra, ma su entrambe in pari tempo, e tenersi in mezzo alle due opposte determinazioni di questa idea. Ora quest'è il cómpito dell'immaginazione creatrice, la quale, certamente, è stata distribuita a tutti gli uomini, poichè, senza di essa, questi non avrebbero neppure una sola rappresentazione; ma tutti gli uomini sono ben lungi dall'averla nella sua libera forza, in modo da poter creare per suo mezzo conformemente ad uno scopo; o, anche se, in un felice momento, l'immagine desiderata, come un fulmine, si presenta dinanzi alla loro anima, non tutti son capaci di tenerla ferma, di esaminarla, e di imprimersene indelebilmente, in guisa da farne quell'uso che piaccia. Da questa facoltà dipende che si filosofi con o senza spirito. La Dottrina della scienza è tale, che non si può punto comunicarla

con la pura lettera, ma solo con lo spirito; poichè le sue idee fondamentali debbono essere prodotte in ognuno, che la studii, proprio dall'immaginazione creatrice, come, del resto, non potrebbe essere altrimenti in una scienza, che indietreggia sino agli ultimi principi della conoscenza umana, poichè ogni attività dello spirito umano parte dall'immaginazione, ma l'immaginazione non può essere compresa altrimenti che dall'immaginazione. In colui, dunque, nel quale tutta questa disposizione è già irreparabilmente assopita o estinta, per costui resterà certo per sempre impossibile di penetrare in questa scienza; ma egli deve cercare la ragione di quest'impossibilità non già nella scienza stessa, che si comprende facilmente, quando, in generale, la si comprende, ma nella sua propria impotenza[1].

Come l'idea enunciata è la pietra fondamentale di tutto l'edificio dal di dentro, così su di essa si fonda anche la sicurezza dell'edificio dal di fuori. È impossibile filosofare sopra un oggetto qualunque senza cadere su quest'idea, e, con essa, sulla terra propria della Dottrina della scienza. Ogni avversario deve, con gli occhi bendati, forse, combatterla nel suo dominio e con le sue armi, e sarà sempre facile di strappargli la benda dagli occhi e di fargli vedere il campo, sul quale si trova. Questa scienza è, dunque, pienamente autorizzata dalla natura delle cose a dichiarare in anticipo che essa è mal compresa da alcuni, niente affatto compresa dai più; che non soltanto nella presente imperfettissima esposizione, ma anche nell'esposizione più perfetta, che potesse esser possibile ad un uomo singolo, resterà assai

---

[1] La Dottrina della scienza deve esaurire tutto l'uomo; essa, quindi, non si può comprendere se non mettendo in opera la totalità delle sue facoltà. Essa non potrà divenire una filosofia universalmente ammessa, fino a che in tanti uomini l'educazione ucciderà una facoltà spirituale a profitto dell'altra: l'immaginazione a profitto dell'intelletto, l'intelletto a profitto dell'immaginazione, oppure entrambi a profitto della memoria; essa dovrà, per tutto questo tempo, rinchiudersi in uno stretto circolo — verità, questa, egualmente spiacevole a dire che ad ascoltare, ma, pur tuttavia, verità.

bisognosa di miglioramento in tutte le sue parti, ma che, nei suoi tratti fondamentali, non sarà confutata da nessun uomo ed in nessun tempo.

§ 6.

Terzo teorema.

Nello sforzo dell'Io è posto, in pari tempo, uno sforzo contrario del Non-Io, che fa equilibrio al primo.

Innanzi tutto, poche parole sul metodo. — Nella parte teoretica della Dottrina della scienza noi abbiamo da fare esclusivamente col *conoscere*; qui, col *conosciuto*. Colà noi domandiamo: in che modo qualcosa è posto, intuito, pensato, e così va; qui: *che cosa* è posto? Se, dunque, la Dottrina della scienza dovesse avere anche una metafisica, come presunta scienza delle cose in sè, e tal metafisica le fosse richiesta, essa dovrebbe rimandare alla sua parte pratica. Solo questa, come si vedrà sempre meglio, parla di una realtà originaria; e se alla Dottrina della scienza si dovesse rivolgere la domanda: or dunque, come son fatte le cose in sè? essa non potrebbe rispondere altrimenti che: come noi dobbiamo farle. Con ciò, la Dottrina della scienza non diventa punto trascendente; poichè tutto ciò, che noi anche qui mostreremo, noi lo troviamo in noi stessi, lo caviam fuori da noi stessi, poichè *in noi* trovasi qualcosa, che non si può completamente spiegare se non per mezzo di qualcosa *al di fuori di noi*. Noi sappiamo di pensare ciò, di pensarlo secondo le leggi del nostro spirito; sappiamo che, perciò, non possiamo mai uscire da noi, nè mai parlare dell'esistenza di un oggetto senza soggetto.

Lo sforzo dell'Io dev'essere infinito, e non aver mai causalità. Questo non si può pensare se non solo a condizione di

uno sforzo contrario, che gli faccia equilibrio, cioè abbia la stessa quantità di forza interna. Il concetto di tale sforzo contrario e di quell'equilibrio è già compreso nel concetto dello sforzo, e può da esso svilupparsi per mezzo di un'analisi. Senza questi due concetti, esso è in contraddizione con sè stesso.

1. Il concetto dello sforzo è il concetto di una causa, che non è causa. Ma ogni causa presuppone attività. Tutto ciò che si sforza, ha forza; se non avesse forza, non sarebbe causa, il che contraddice a ciò che precede.

2. Lo sforzo, in quanto tale, ha necessariamente la sua quantità determinata come attività. Esso tende ad esser causa. E se non diventa causa, esso non raggiunge perciò il suo scopo, ed è limitato. Se non fosse limitato, sarebbe causa e non sforzo, il che contraddice a ciò che precede.

3. Ciò che si sforza non è limitato da sè stesso, poichè nel concetto dello sforzo è compreso che esso tenda alla causalità. Se esso limitasse sè stesso, non sarebbe un alcunchè che si sforza. Ogni sforzo deve, dunque, essere limitato da una forza opposta alla forza di ciò che si sforza.

4. Questa forza opposta deve ugualmente essere uno sforzo, cioè, innanzi tutto, essa deve tendere alla causalità. Se essa non tendesse alla causalità, allora non avrebbe niun punto di contatto con l'opposto. Ma essa non deve aver causalità; se avesse causalità, annienterebbe pienamente lo sforzo dell'opposto, annientandone la forza.

5. Nessuno dei due termini sforzantisi l'un contro l'altro può avere causalità. Se uno dei due l'avesse, la forza dell'opposto sarebbe con ciò annientata, ed essi cesserebbero di sforzarsi l'un contro l'altro. Quindi la forza di entrambi deve farsi equilibrio.

§ 7.

Quarto teorema.

Lo sforzo dell'Io, lo sforzo contrario del Non-Io, e l'equilibrio tra i due debbono esser posti.

A.

Lo sforzo dell'Io è posto come tale.

1. Esso è posto, in generale, come qualcosa, secondo la legge generale della riflessione; quindi non come attività, come qualcosa che è in movimento, che è agilità [1], ma come qualcosa di fissato, di determinato.

2. Esso è posto come uno sforzo. Lo sforzo tende alla causalità; esso deve, quindi, secondo il suo [2] carattere, esser posto come causalità. Ora, questa causalità non può esser posta come cadente sul Non-Io, poichè allora sarebbe posta una reale attività operante, e non uno sforzo. Essa non potrebbe, quindi, se non ritornare in sè stessa, se non produrre sè stessa. Ma uno sforzo, che produce sè stesso, che è fissato, determinato, che è qualcosa di certo, chiamasi un'inclinazione [3].

(Nel concetto di un'inclinazione è compreso: 1) che essa abbia il suo fondamento nell'intima essenza di ciò, a cui è attribuita; quindi sia prodotta dalla causalità di esso su sè stesso [4], dal suo porsi di per sè stesso; 2) che essa, precisamente per ciò, sia qualcosa di determinato e di duraturo; 3) che l'inclinazione tenda alla causalità al di fuori di sè, ma, in quanto dev'essere soltanto inclinazione, sol per sè

[1] *Agilität.*
[2] particolare. *(Aggiunta marginale dell'A.).*
[3] *Trieb.*
[4] cioè. *(Aggiunta marginale dell'A.).*

stessa, non ne abbia alcuna. — L'inclinazione non è, perciò, se non nel soggetto, e, per sua natura, non esce fuori dalla sfera di questo.)

Così dev' esser posto lo sforzo, se dev' esser posto; e — che ciò accada immediatamente con o senza coscienza — dev' esser posto, affinchè esso sia nell'Io, ed affinchè sia possibile una coscienza, la quale, secondo il già detto, si fonda sopra una manifestazione dello sforzo.

B.

Lo sforzo dell' Io non può esser posto, senza che sia posto uno sforzo contrario del Non-Io; poichè lo sforzo del primo aspira alla causalità, ma non ne ha nessuna; e che non ne abbia nessuna, la ragione di questo non trovasi in lui stesso, poichè, altrimenti, lo sforzo dell'Io non sarebbe uno sforzo, ma nulla. Quindi, se lo sforzo è posto, dev'esser posto al di fuori dell' Io, e, di nuovo, solo come uno sforzo; poichè, altrimenti, lo sforzo dell'Io, o, come noi lo conosciamo adesso, l'inclinazione sarebbe compressa, e non potrebbe esser posta.

C.

L'equilibrio tra i due sforzi dev' esser posto.

Non si parla qui di questo, che debba esservi un equilibrio tra i due sforzi: questo noi l'abbiamo già mostrato nel paragrafo precedente; ma si domanda solo: che cosa è posto nell' Io e dall'Io, quando esso è posto.

L'Io si sforza di riempire l'infinito; in pari tempo esso ha la legge e la tendenza di riflettere sopra sè stesso. Esso non può riflettere sopra sè stesso senza essere limitato, e, a dir vero, in riguardo all'inclinazione, senza esser limitato da una relazione all'inclinazione. Ponete che l'inclinazione venga limitata nel punto C: la tendenza alla riflessione è, allora, soddisfatta in C; l'inclinazione verso

una reale attività, invece, è limitata. L'Io limita, quindi, sè stesso, ed è posto in reciprocità d'azione con sè stesso: dall'inclinazione esso è spinto più oltre, dalla riflessione è arrestato, ed arresta sè stesso.

L'una e l'altra cosa riunite ci dànno la manifestazione di una coazione, di un non-potere. Al non-potere appartiene: *a*) uno sforzo al di là; fuor di questo, ciò che io non posso non sarebbe null'affatto per me; esso non sarebbe in niun modo nella mia sfera; *b*) una limitazione dell'attività reale, quindi l'attività reale stessa, poichè ciò che non è non può essere limitato; *c*) che ciò che limita si trovi (sia posto) non in me, ma al di fuori di me; altrimenti, non esisterebbe sforzo, non vi sarebbe un non-potere, ma un non-volere. Quindi quella manifestazione del non-potere è una manifestazione dell'equilibrio.

La manifestazione del non-potere nell'Io chiamasi sentimento. Nel sentimento sono intimamente conciliate attività — io sento, sono il senziente; e quest'attività è quella della riflessione — e limitazione — io sento, sono passivo e non attivo, esiste una coazione. Questa limitazione presuppone necessariamente un'inclinazione ad andar oltre. Ciò che nulla più vuole, di nulla più ha bisogno, nulla più comprende, questo — per sè stesso, s'intende — non è limitato.

Il sentimento è esclusivamente soggettivo. A dir vero, per la spiegazione di esso — il che, però, è un atto teoretico — noi abbiamo bisogno di un elemento limitante; ma non per la deduzione di esso, in quanto deve presentarsi nell'Io, non per la deduzione della rappresentazione, della posizione di tale sentimento nell'Io.

(Qui si mostra, chiaro come il sole, quel che tanti filosofi, i quali. malgrado il loro preteso criticismo, non si sono ancora liberati dal dogmatismo trascendente, non possono comprendere, che e come l'Io possa sviluppare esclusivamente da sè stesso tutto ciò, che in lui deve presentarsi, senza uscir mai da sè stesso, nè rompere il suo circolo, come doveva, del resto, necessariamente accadere, perchè l'Io sia Io. Nell'Io esiste un sentimento; questo è una limitazione dell'in-

clinazione, e se questo sentimento dev' esser posto come un sentimento determinato, da distinguersi dagli altri sentimenti, — del che noi, certamente, qui non ancora vediamo la possibilità —, esso è la limitazione di una determinata inclinazione, da distinguersi dalle altre inclinazioni. L' Io deve porre un fondamento di questa limitazione, e porlo al di fuori di sè. Esso non può porre l' inclinazione come limitata se non da qualcosa di affatto opposto; e così trovasi, dunque, manifestamente nell' inclinazione ciò che dev' esser posto come oggetto. Se, per esempio, l' inclinazione è determinata $= Y$, allora come oggetto necessariamente dev' esser posto Non-Y. Ma, poichè tutte queste funzioni dello spirito hanno luogo con necessità, così non si diventa coscienti del suo agire, e deve necessariamente ammettersi che si sia ricevuto dal di fuori ciò che, invece, è stato prodotto dalla propria forza, secondo proprie leggi. Questo procedimento ha, tuttavia, validità oggettiva, poichè esso è il procedimento uniforme di ogni ragione finita, e non v' è punto validità oggettiva, nè può essercene altra, che questa indicata. In fondo alla pretesa ad un' altra validità oggettiva, v' è una grossolana illusione, che si può far toccare con mano.

A dir vero, sembra che, nella nostra ricerca, noi abbiamo rotto questo circolo, poichè, per ispiegare lo sforzo in generale, noi abbiamo ammesso un Non-Io affatto indipendente dall' Io, e che si sforza contro di esso. Il fondamento della possibilità e della legittimità di questo procedimento trovasi in ciò: ognuno, che, insieme con noi, esegue la presente ricerca, è anch' esso un Io, ma un Io, che da lungo tempo ha compiuto le azioni, che qui son dedotte, e che, quindi, già da lungo tempo ha posto un Non-Io (del quale egli, proprio dalla presente ricerca, dev' esser convinto che esso è il suo proprio prodotto). Egli ha già compiuto con necessità tutta l'opera della ragione, e si determina adesso con libertà a rivedere ancora una volta il conto, ed a seguire coll'occhio nel cammino, che egli stesso una volta descrisse, un altro Io, che egli pone arbitrariamente, e pone nel punto, dal quale egli stesso una volta partì, e sul quale fa l'esperimento. L'Io

da esaminare giungerà un giorno anch'egli al punto, sul quale ora sta l'osservatore; colà entrambi si riuniranno, e, per mezzo di questa unione, si chiuderà il circolo proposto.)

§ 8.

Quinto teorema.

Il sentimento dev'esser posto e determinato anch'esso.

Facciamo, innanzi tutto, alcune osservazioni generali per prepararci all'importantissima ricerca, che ora siamo per intraprendere.

1). Nell'Io v'è originariamente uno sforzo di riempire l'infinità. Questo sforzo contrasta ad ogni oggetto[1].

2). L'Io ha in sè la legge di riflettere sopra sè stesso, come riempiente l'infinità. Ma esso non può riflettere sopra sè stesso, ed in generale su nulla, se ciò, su cui riflette, non è limitato. Il compimento di questa legge, o — ciò ch'è lo stesso — la soddisfazione dell'inclinazione alla riflessione, è, dunque, condizionato, e dipende dall'oggetto. Quest'inclinazione non può essere soddisfatta senza oggetto, — quindi essa può anche definirsi come un'inclinazione verso l'oggetto.

3). Quest'inclinazione è soddisfatta e non soddisfatta, in pari tempo, dalla limitazione per mezzo di un sentimento;

a) soddisfatta: l'Io doveva riflettere assolutamente su sè stesso; esso riflette con assoluta spontaneità, ed è perciò soddisfatto, quanto alla forma dell'azione. V'è, dunque, nel sentimento qualcosa, che si può riferire all'Io, attribuire ad esso;

b) non soddisfatta, per quanto riguarda il contenuto dell'azione. L'Io doveva esser posto come riempiente

[1] ad ogni chiudersi nell'oggetto singolo. *(Correzione marginale).*

l'infinità, ma esso è posto come limitato. — Questo si presenta parimenti necessariamente nel sentimento.

c) Ma il porre di questa insoddisfazione è condizionato dal fatto che l'Io oltrepassa il limite, che gli è posto dal sentimento. Dev'esser posto qualcosa, al di fuori della sfera posta dall'Io, che appartenga anche all'infinità, al quale, dunque, miri anche l'inclinazione dell'Io. Ciò dev'esser posto come non determinato dall'Io.

Ricerchiamo come è possibile quest'uscir fuori, quindi la posizione di quest'insoddisfazione, o del sentimento, ch'è lo stesso.

I.

In quanto l'Io riflette su sè stesso, esso *è* limitato, cioè non empie l'infinito, che, tuttavia, si sforza di riempire. Esso *è* limitato, dicevamo noi: cioè è limitato per un possibile osservatore, ma non ancora per sè stesso. Quest'osservatore, noi vogliamo essere noi stessi, o, ciò ch'è lo stesso, invece dell'Io, vogliam porre qualcosa, che sia soltanto osservato, qualcosa di non vivente, ma a cui, del resto, deve convenire ciò, che nella nostra supposizione conviene all'Io. Se ponete, dunque, una palla elastica $=A$, e se ammettete che essa sia premuta da un altro corpo, allora

a) voi ponete in essa una forza, la quale si manifesterà tostochè la forza opposta cesserà, e questo, a dir vero, senza niun intervento esterno; la qual forza, perciò, ha esclusivamente in sè stessa il principio della sua efficienza. — La forza esiste; essa si sforza in sè stessa e per sè stessa di manifestarsi; è una forza, che si muove in sè stessa e su sè stessa; quindi, una forza interna, poichè a questo patto si chiama qualcosa una forza interna. Essa è uno sforzo immediato alla causalità su sè stessa, ma che non ha niuna causalità, a causa della resistenza esteriore. Essa è equilibrio dello sforzo e della contropressione mediata nel corpo stesso; quindi ciò, che noi sopra chiamavamo i n c l i n a z i o n e. Così nel corpo elastico presupposto è posta un'inclinazione.

b) Nel corpo *B* resistente è posto lo stesso: una forza interna, la quale resiste alla reazione ed alla resistenza di *A*; che, perciò, è limitata da questa resistenza stessa, ma ha il suo principio esclusivamente in sè stessa. — In *B* son posti forza ed inclinazione, precisamente come in *A*.

c) Se una di queste due forze fosse aumentata, la forza opposta sarebbe indebolita; se l'una fosse indebolita, la forza opposta sarebbe aumentata; se la più forte si manifestasse completamente, la più debole sarebbe del tutto espulsa dalla sfera d'azione della prima. Ma ora esse si fanno perfettamente equilibrio, ed il punto del loro incontro è il punto di quest'equilibrio. Se per un sol momento quest'equilibrio è smosso, tutta la relazione è distrutta.

II.

Così sta la cosa con un oggetto privo di riflessione, che si sforza (noi lo chiamiamo elastico). Ciò che noi qui dobbiamo esaminare è un Io, e vediamo che cosa può risultarne.

L'inclinazione è una forza interna, che determina sè stessa alla causalità. Il corpo inanimato non ha nessuna causalità se non al di fuori di sè. Questa causalità dev'essere raffrenata dalla resistenza; quindi, sotto questa condizione, non sorge nulla per mezzo della sua autodeterminazione. Precisamente così sta la cosa con l'Io, in quanto esso tende ad una causalità al di fuori di sè; e la cosa sta con esso, in generale, non diversamente, se esso esige soltanto una causalità al di fuori.

Ma l'Io, proprio perchè è Io, ha pure una causalità su sè stesso: quella di porsi, o la capacità di riflessione. L'inclinazione deve determinare la forza di ciò stesso che si sforza; ora, in quanto questa forza deve manifestarsi in ciò stesso che si sforza, come deve fare la riflessione, dalla determinazione per mezzo dell'inclinazione deve necessariamente seguire una manifestazione esterio-

re, altrimenti non ci sarebbe inclinazione, il che contraddice a quanto s'è ammesso. Quindi dall'inclinazione segue necessariamente l'atto della riflessione dell'Io su sè stesso.

(È un principio importante, che spande la luce più viva sulla nostra ricerca. 1) Il dualismo su esposto, che si trova originariamente nell'Io — sforzo e riflessione —, è con ciò composto nel modo più intimo. Ogni riflessione si fonda sullo sforzo, e niuna riflessione è possibile, se non v'è sforzo. Reciprocamente, non v'è sforzo per l'Io, quindi neppure sforzo dell'Io, ed in generale non v'è Io, se non v'è riflessione. L'una cosa segue necessariamente dall'altra, ed entrambe sono in reciprocità d'azione. 2) Che l'Io debba esser finito e limitato, si comprende qui anche più determinatamente. Senza limitazione, non v'è inclinazione (in senso trascendente); senz'inclinazione, non v'è riflessione (passaggio al senso trascendentale); — senza riflessione, non v'è inclinazione, non v'è limitazione, non v'è nulla che limiti, e così via (nel senso trascendentale): così procede il circolo delle funzioni dell'Io e l'intimamente concatenata reciprocità d'azione di questo con sè stesso. 3) Inoltre qui diventa affatto chiaro che cosa significhi attività ideale, e che cosa reale, in che modo esse siano distinte, e dove corra il loro limite.

Lo sforzo originario dell'Io, considerato come inclinazione, come inclinazione esclusivamente fondata nell'Io stesso, è ideale e reale in pari tempo. La direzione va sull'Io stesso, esso si sforza per mezzo della propria forza; e va su qualcosa al di fuori dell'Io: ma là non v'è nulla da distinguere. Per mezzo della limitazione, in forza della quale solo la direzione verso il di fuori è annullata, ma non quella verso il di dentro, quella forza originaria è, per così dire, divisa, e quella che resta, e che ritorna nell'Io stesso, è la forza ideale. La reale sarà posta anch'essa a suo tempo. — E così, dunque, appare qui di nuovo, nella sua piena luce, il principio: senza idealità, non v'è realtà, e viceversa. 4) L'attività ideale si mostrerà bentosto come quella che rappresenta. La relazione dell'inclinazione ad essa devesi, quindi, chiamare l'inclinazione alla rappresenta-

zione. Quest'inclinazione è, dunque, la prima e la più alta manifestazione dell'inclinazione, e solo per suo mezzo l'Io diventa intelligenza. E la cosa, dunque, doveva pur necessariamente andare così, affinchè un'altra inclinazione potesse giungere alla coscienza, sorgere nell'Io come Io. 5) Di qui segue, dunque, nel modo più luminoso anche la subordinazione della teoria alla pratica; ne segue che tutte le leggi teoretiche si fondano sulle leggi pratiche, e poichè non ci può essere se non una sola legge pratica, si fondano sopra una sola e medesima legge; donde segue il sistema più completo in tutto l'essere; ne segue che, se, per avventura, l'inclinazione stessa dovesse elevarsi, si eleverebbe anche l'intelligenza, e viceversa; ne segue l'assoluta libertà della riflessione e dell'astrazione anche nel riguardo teoretico, e la possibilità di rivolgere la propria attenzione su qualcosa e di distoglierla da qualche altra in modo conforme al dovere, senza la qual possibilità niuna morale è possibile. Così è distrutto dalla base il fatalismo, che si fonda sul fatto che il nostro agire e volere[1] dipendono dal sistema delle nostre rappresentazioni, poichè qui si mostra che, a sua volta, il sistema delle nostre rappresentazioni dipende dalla nostra inclinazione e dalla nostra volontà; e questo è, dunque, anche l'unico modo di confutarlo a fondo. — Breve, questo sistema produce in tutto l'uomo quell'unità e connessione, che mancano in tanti sistemi.)

III.

In questa riflessione su sè stesso, l'Io, come tale, non può giungere alla coscienza, poichè esso non divien mai immediatamente conscio del suo agire. Ma, tuttavia, esso, ormai, esiste come Io: si capisce, per un osservatore possibile; e qui, dunque, corre il limite, per cui l'Io, come vivente, si distingue dal corpo inanimato, nel quale può esservi certamente anche un'inclinazione. — Esiste qualcosa, per cui

[1] volere ed agire. *(Correzione marginale).*

qualcosa può esistere, malgrado che quello non esista ancora per sè stesso. Ma per esso v'è necessariamente un'intima forza impulsiva, la quale, però, poichè non è possibile niuna coscienza dell'Io, e quindi neppure niuna relazione ad esso, è soltanto sentita. Stato, che non si può ben scrivere, ma che si può sentire, ed in riguardo al quale non si può far altro che rimandare ognuno al suo sentimento di sè stesso. (Il filosofo deve rimandare ognuno al sentimento, che ha di sè stesso, non in riguardo all'esistenza di questo stato [poichè, presupponendo un Io, essa dev'essere rigorosamente dimostrata], ma esclusivamente in riguardo alla natura di esso. Postulare l'esistenza di un certo sentimento, vuol dire non procedere a fondo. In appresso questo sentimento si potrà certamente anche conoscere, ma non per sè stesso, bensì per le sue conseguenze).

Qui si distingue ciò ch'è vivo da ciò ch'è inanimato, come dicevamo più su. Il sentimento di forza è il principio di ogni vita, è il passaggio dalla morte alla vita. Se c'è soltanto quella facoltà, la vita resta, certo, ancora incompletissima; ma, tuttavia, essa è già separata dalla morta materia.

IV.

a) Questa forza è sentita come qualcosa d'impulsivo: l'Io si sente spinto, come è stato detto, ed anzi spinto fuori di sè stesso. (Donde derivino questo al di fuori, questo al di fuori di sè, non si può qui comprendere ancora, ma sarà chiaro fra poco).

b) Proprio come sopra, quest'inclinazione deve operare ciò che può. Essa non determina l'attività reale, cioè non sorge causalità sul Non-Io. Ma essa può determinare l'attività ideale, la quale non dipende se non dall'Io stesso, e deve determinarla, in quanto è inclinazione. — L'attività ideale, dunque, esce fuori e pone qualcosa come oggetto dell'inclinazione, come ciò che l'inclinazione produrrebbe, se avesse causalità. — (Che questa produzione debba aver luogo per mezzo dell'attività ideale, è dimostrato; in che modo

essa sarà possibile, non si può ancora qui punto comprendere, e presuppone una folla di altre ricerche).

c) Questa produzione e ciò che agisce in essa qui non giungono ancora punto alla coscienza; quindi da ciò non sorge ancora nulla: nè un sentimento dell'oggetto dell'inclinazione — tal sentimento, in generale, non è possibile —, nè un'intuizione di esso. Di là non sorge proprio nulla; ma qui, con ciò, è spiegato soltanto in che modo l'Io possa sentirsi come spinto verso qualcosa di sconosciuto; ed il passaggio a ciò che segue è aperto.

V.

L'inclinazione doveva esser sentita come inclinazione, cioè come qualcosa, che non ha causalità. Ma, almeno in quanto essa spinge ad una produzione del suo oggetto per mezzo di un'attività ideale, essa ha certamente causalità, e, per questo riguardo, non è sentita come inclinazione.

In quanto l'inclinazione aspira ad una reale attività, essa non è nulla che si possa osservare o sentire, poichè non ha causalità. Perciò, anche sotto questo riguardo, essa non è sentita come inclinazione.

Noi conciliamo entrambi i termini: niuna inclinazione può esser sentita, se l'attività ideale non cade sull'oggetto di essa; e quest'attività non può cadere colà, se l'attività reale non è limitata.

L'uno e l'altro termine conciliati ci dànno la riflessione dell'Io su sè stesso come limitato. Ma poichè l'Io in questa riflessione non ha coscienza di sè stesso, così questa riflessione è un puro sentimento.

E così il sentimento è pienamente dedotto. Ad esso appartiene un sentimento della forza, che, finora, non s'è manifestato; un oggetto di esso, che, anch'esso, non si manifesta; un sentimento di coazione e d'impotenza; e questa è la manifestazione del sentimento, che doveva esser dedotta.

§ 9.

Sesto teorema.

Il sentimento dev'essere ulteriormente determinato e limitato.

I.

1. L'Io si sente ora limitato, cioè esso è limitato per sè stesso, e non già, come già prima, o come il corpo elastico inanimato, solo per un osservatore posto al di fuori di lui. La sua attività è annullata per esso: per esso, diciamo noi; poichè noi, dal nostro più elevato punto di vista, vediamo certamente che l'Io ha prodotto al di fuori di sè, per mezzo di un'attività assoluta, un oggetto dell'inclinazione; ma ciò non vede l'Io, che è l'oggetto della nostra ricerca.

Questo totale annientamento dell'attività contraddice al carattere dell'Io. L'Io deve, dunque, in quanto è Io, ristabilire quest'attività, ed invero ristabilirla per sè; cioè esso deve porsi almeno in condizione tale, da potersi porre libero ed illimitato, anche se, per avventura, solo in una riflessione futura.

Questo ristabilimento della sua attività ha luogo, conforme alla deduzione che facemmo, con un'assoluta spontaneità, ed esclusivamente in forza dell'essenza dell'Io, senza niun particollare impulso. Una riflessione su ciò che riflette, — e tale si accerterà bentosto che è il presente atto —, l'interrompere un atto per porne un altro al suo posto, — mentre l'Io sente proprio nel modo descritto, esso agisce anche, benchè senza coscienza; al posto di quest'atto deve sottentrarne un altro, che renda almeno possibile la coscienza; — accade con assoluta spontaneità. L'Io agisce in essa assolutamente perchè agisce.

(Qui corre il limite tra la semplice vita e l'intelligenza, come sopra tra la morte e la vita. Solo da quest'assoluta

spontaneità deriva la coscienza dell' Io. — Non per una legge di natura, nè per le conseguenze di una legge di natura, ma per una libertà assoluta, noi ci solleviamo alla ragione, e non per una transizione, ma per un salto. — Perciò nella filosofia si deve necessariamente partire dall' Io, perchè questo non si può dedurre; e perciò il tentativo del materialista di spiegare con le leggi di natura le manifestazioni della ragione resta eternamente ineseguibile.)

2. Si vede subito che l' atto richiesto, il quale si verifica puramente e semplicemente per un' assoluta spontaneità, non può essere altro che un atto prodotto da un' attività ideale. Ma ogni atto, in quanto tale, ha un oggetto. Il presente atto, che deve avere il suo fondamento puramente e semplicemente nell' Io, ed esclusivamente dall' Io deve dipendere per tutte le sue condizioni, non può avere per oggetto se non qualcosa, che esiste nell' Io. Ma nulla esiste nell' Io, oltre il sentimento. Dunque, l' atto cade necessariamente sul sentimento.

L' atto ha luogo con assoluta spontaneità, e, sotto questo riguardo, per il possibile osservatore, è atto dell' Io. Esso cade sul sentimento, cioè, innanzi tutto, su ciò che riflette nella passata riflessione, la quale formava il sentimento. — L' attività si dirige sull' attività; ciò che in quella riflessione riflette, o ciò che sente, è perciò posto come Io, e vi è trasportata la suità [1] del soggetto, che riflette nella presente funzione, il quale, come tale, non giunge punto alla coscienza.

L' Io ciò che determina sè stesso, in conformità dell' argomentazione testè fatta. Perciò ciò che sente non può esser posto come Io, se non in quanto sia determinato a sentire solo dall' inclinazione, quindi dall' Io, quindi da sè stesso, cioè solo in quanto esso senta sè stesso e la sua propria forza in sè stesso. — Solo ciò che sente è l' Io, e solo l' inclinazione, in quanto produce il sentimento o la riflessione, appartiene all' Io. Ciò che si trova al di là di questi limiti

[1] *Ichheit.*

— se c'è qualcosa, che trovasi al di là di essi: e noi sappiamo di certo che, al di là di essi, trovasi qualcosa, cioè l'*impulso verso il di fuori* — è escluso; e questo si deve ben notare, poichè ciò che è escluso dovrà essere, a suo tempo, di nuovo ammesso.

Perciò, dunque, nella presente riflessione e per la presente riflessione il *sentito* diventa parimenti Io, poichè il *senziente* è Io solo in quanto è determinato da sè stesso, cioè sente sè stesso.

II.

Nella presente riflessione l'Io è posto come Io solo in quanto esso è, in pari tempo, il *senziente* ed il *sentito*, e sta, perciò, in reciprocità d'azione con sè stesso. Esso deve essere posto come Io; deve, quindi, esser posto nel modo descritto.

1. Il *senziente* è posto come *attivo* nel sentimento, in quanto esso è ciò che riflette, ed in quanto, nello stesso sentimento, il sentito è *passivo*, è oggetto della riflessione. — In pari tempo il senziente è posto *come passivo* nel sentimento, in quanto si sente come *spinto*; e, per questo riguardo, il sentito o l'inclinazione è *attivo*: l'inclinazione è *ciò che spinge*.

2. Quest'è una contraddizione, che dev'esser composta, e che non si può comporre se non nella seguente maniera. — Il senziente è *attivo* in relazione al *sentito*, e, per questo riguardo, esso è *soltanto* attivo. (Che esso sia spinto alla riflessione, ciò in questa non si presenta alla coscienza; all'impulso verso la riflessione — a dir vero, nella nostra ricerca filosofica, ma non nella coscienza originaria — non si bada punto. Esso si confonde con ciò che è oggetto del senziente, e nella riflessione sul sentimento non è distinto). Ma, tuttavia, esso deve anche esser *passivo*, in relazione ad un'inclinazione. Questa è l'inclinazione verso il di fuori, dalla quale il senziente è spinto realmente a produrre un Non-Io per mezzo di un'attività ideale. (Ora, in questa funzione, esso è

certamente attivo, ma, precisamente come prima sulla sua passività, non si riflette qui su questa sua attività. Per sè stesso, nella riflessione su sè stesso, esso opera costrettovi, benchè questo sembri essere una contraddizione, che però si risolverà a suo tempo. Donde la coazione, che si sente nel porre qualcosa come realmente esistente).

3. Il sentito è attivo per mezzo dell' inclinazione alla riflessione, che esso imprime a ciò che riflette. Nello stesso rapporto con ciò che riflette, esso è anche passivo, poichè è oggetto della riflessione. Ma su quest' ultima cosa non si riflette, perchè l' Io è posto come una sola e medesima cosa, come senziente sè stesso, e sulla riflessione, come tale non si torna di nuovo a riflettere. L' Io è, dunque, posto come passivo in un' altra relazione, cioè in quanto esso è limitato, ed in quanto ciò che limita è un Non-Io. (Ogni oggetto della riflessione è necessariamente limitato; esso ha una determinata quantità. Ma nel e col riflettere questa limitazione non è mai dedotta dalla riflessione stessa, perchè, per questo riguardo, non si riflette su di essa).

4. L' uno e l' altro debbono essere un solo e medesimo Io, ed esser posti come tale. Tuttavia l' uno è considerato come attivo in relazione al Non-Io; l' altro, come passivo, nella stessa relazione. Colà l' Io produce un Non-Io per mezzo di un' attività ideale; qui l' Io è limitato dal Non-Io.

5. La contraddizione è facile a conciliare. Se l' Io producente è posto come passivo, lo è anche l' Io sentito nella riflessione. L' Io è, dunque, per sè stesso, sempre passivo in relazione al Non-Io, non divien punto cosciente della sua attività, nè riflette su questa. — Di qui viene che la realtà della cosa sembra esser sentita, quando, invece, non è sentito se non l' Io.

(È qui il fondamento di ogni realtà. Solo per quella relazione del sentimento all' Io, che noi ora abbiamo mostrato, la realtà diventa possibile per l' Io: tanto la realtà dell' Io, quanto quella del Non-Io. — Qualcosa, che divien possibile solo per la relazione di un sentimento, senza che l' Io abbia coscienza, nè possa averne, della sua intuizione di

questa cosa, e che, perciò, sembra esser sentita. è creduta. — La realtà in generale, tanto quella dell' Io, quanto quella del Non-Io, non può essere se non l'oggetto di una credenza[1].)

§ 10.

Settimo teorema.

Anche l' inclinazione dev' essere posta e determinata.

Come noi ora abbiamo determinato e spiegato il sentimento, così dev' essere determinata anche l' inclinazione, poichè questa si connette col sentimento. Questa spiegazione ci farà andare oltre e guadagnar terreno nell' interno della facoltà pratica.

1. L' inclinazione è posta, cioè, come sappiamo, l' Io riflette su essa. Ora l' Io può riflettere solo su sè stesso e su ciò che è per lui ed in lui, su ciò che, per così dire, gli è accessibile. Perciò l'inclinazione deve aver prodotto già qualcosa nell'Io, e, a dir vero, in quanto questo è già posto come Io dalla riflessione testè indicata — dev' essersi già presentata nell' Io.

2. Ciò che sente è posto come Io. Questo è determinato dall' inclinazione originaria sentita ad uscir fuori di sè stesso ed a produrre qualcosa almeno per mezzo di un'attività ideale. Ma l' inclinazione primitiva non mira ad una pura attività ideale, bensì alla realtà, e l' Io è per essa, quindi, determinato alla produzione di una realtà al di fuori di sè. — Ma a questa determinazione esso non può dare niuna soddisfazione, perchè lo sforzo non deve avere mai causalità, ma lo sforzo opposto del Non-Io deve fargli equilibrio. Dunque, in quanto l' Io è determinato dall' inclinazione, esso è limitato dal Non-Io.

3. Nell' Io v' è la tendenza sempre perdurante di riflettere

[1] *Glaube.*

su sè stesso, tostochè si produce la condizione di ogni riflessione: una limitazione. — Questa condizione qui si verifica; l'Io deve, quindi, riflettere necessariamente su questo suo stato. — Ora, in questa riflessione, il soggetto riflettente oblia sè medesimo, come sempre, e perciò essa non giunge alla coscienza. Inoltre essa ha luogo sopra un semplice impulso; non v'è, dunque, in essa la minima manifestazione della libertà, ed essa diventa, come sopra, un puro sentimento. Solo v'è la quistione: che specie di sentimento?

4. L'oggetto di questa riflessione è l'Io, l'Io che ha ricevuto l'impulso, e, quindi, idealmente in sè stesso attivo: spinto da un impulso, che trovasi nell'Io stesso, e, perciò, senza niun arbitrio e spontaneità. — Ma quest' attività dell' Io mira ad un oggetto, che l'Io non può realizzare come cosa, e neppure rappresentare, per mezzo di un'attività ideale. Essa è, dunque, un'attività, che non ha punto oggetto, ma che, tuttavia, irresistibilmente spinta, mira a qualcosa, e che è puramente sentita. Ma tale determinazione dell'Io chiamasi un desiderio [1], un'inclinazione verso qualcosa di affatto sconosciuto, che non si manifesta se non per un bisogno, per un disagio, per un vuoto, che cerca di riempirsi, e non indica come. — L'Io sente in sè un desiderio; esso si sente bisognoso.

5. Tutti e due i sentimenti, quello, testè dedotto, del desiderio e quello, su indicato, della limitazione e della coazione, debbono esser distinti e messi in rapporto l'un con l'altro. — Poichè l'inclinazione dev' essere determinata; ora, l'inclinazione si manifesta per mezzo di un certo sentimento; quindi devesi determinare questo sentimento; ma questo non può esser determinato, se non da un sentimento di altra specie.

6. Se nel primo sentimento l'Io non fosse limitato, nel secondo sentimento non si presenterebbe niun puro desiderio, ma causalità; poichè l'Io potrebbe allora produrre qualcosa al di fuori di sè, e la sua inclinazione non

[1] *Sehnen.*

sarebbe limitata a determinare l'Io stesso solo *intimamente*. Reciprocamente, se l'Io non si sentisse come *desiderante*, non potrebbe sentirsi come *limitato*, perchè solo per il sentimento del desiderio l'Io esce fuor di sè stesso, solo per questo sentimento nell'Io e per l'Io vien posto qualcosa, che dev'essere fuori di lui.

(Questo desiderio è importante, non soltanto per la parte pratica, ma per tutta la Dottrina della scienza. Solo per esso l'Io *in sè stesso è spinto fuori di sè*; solo per esso *nell'Io stesso si manifesta un mondo esterno*.)

7. Entrambi sono, dunque, sinteticamente conciliati: l'una non è possibile senza l'altro. Senza limitazione, non v'è desiderio; senza desiderio, non v'è limitazione. — Entrambi sono anche affatto opposti fra loro. Nel sentimento della limitazione l'Io è sentito esclusivamente come *passivo*; in quello del desiderio, anche come *attivo*.

8. Entrambi hanno lor fondamento nell'inclinazione, e, a dir vero, in *una sola e medesima inclinazione* dell'Io. L'inclinazione dell'Io, limitato dal Non-Io, e che solo perciò divien suscettibile di un'inclinazione, determina la facoltà di riflessione, e così sorge il sentimento di una coazione. La stessa inclinazione determina l'Io, per mezzo di un'attività ideale, ad uscir fuori di sè, ed a produrre qualcosa al di fuori di sè; e poichè l'Io, a questo riguardo, è limitato, sorge perciò un *desiderio*, e per mezzo della facoltà di riflessione, posta così nella necessità di riflettere, sorge un *sentimento del desiderio*. — La questione è di sapere in che modo una sola e medesima inclinazione possa produrre delle cose opposte. Ciò avviene esclusivamente per la differenza delle forze, sulle quali l'inclinazione si dirige. Nella prima funzione, essa non si dirige se non alla semplice facoltà di riflessione, che comprende solo ciò che le si dà; nella seconda, allo sforzo assoluto, libero, fondato nell'Io stesso, che mira alla creazione, e crea realmente per mezzo di un'attività ideale; solo che, finora, noi non conosciamo ancora il suo prodotto, nè siamo capaci di conoscerlo.

9. Il desiderio è, dunque, la manifestazione *originaria*,

affatto indipendente, dello sforzo che è nell'Io. Indipendente, perchè esso non ha riguardo a niuna limitazione, nè ne è trattenuto. (Questa osservazione è importante, poichè si vedrà un giorno che questo desiderio è il veicolo di ogni legge pratica, e che queste si dànno a conoscere solo per ciò, se possano dedursi o no da esso).

10. Nel desiderio sorge, in pari tempo, in forza della limitazione, un sentimento di coazione, che deve avere il suo fondamento in un Non-Io. L'oggetto del desiderio (quello che l'Io, determinato dall'inclinazione, produrrebbe realmente, se avesse causalità, e che si può chiamare provvisoriamente l'ideale) è del tutto conforme e congruente allo sforzo dell'Io; ma quello, che potrebbe esser posto (ed anche sarà posto) dalla relazione del sentimento di limitazione con l'Io, contrasta ad esso. Entrambi gli oggetti sono, perciò, opposti l'uno all'altro.

11. Poichè nell'Io non vi può essere desiderio senza sentimento di coazione, e viceversa, l'Io è in entrambi sinteticamente conciliato, è un solo e medesimo Io. Tuttavia, in entrambe le determinazioni, esso è posto manifestamente in lotta con sè stesso; in pari tempo è limitato ed illimitato, finito ed infinito. Questa contraddizione dev'essere tolta, e noi ci accingiamo adesso ad esporla più chiaramente ed a scioglierla in modo soddisfacente.

12. Il desiderio aspira, come fu detto, a realizzare qualcosa al di fuori dell'Io. Di questo esso non è capace; di questo, in generale, per quanto possiamo vedere, non è capace l'Io in nessuna delle sue determinazioni. — Tuttavia quest'inclinazione, che va al di fuori, deve operare ciò che può. Ma essa può operare sull'ideale attività dell'Io, e determinarla ad uscir fuori di sè e produrre qualcosa. — Su questa facoltà di produzione non è qui questione; essa sarà tra poco geneticamente dedotta; ma ben si deve rispondere alla seguente domanda, che si deve presentare ad ognuno, che ci abbia seguito nel nostro pensiero: perchè noi, dunque, non facemmo prima questa deduzione, benchè fossimo partiti originariamente da un'inclinazione verso il di fuori? A ciò si

risponde nel modo seguente: l'Io non può per sè stesso, in modo valevole (poichè solo di ciò qui si parla, e per un possibile osservatore noi abbiamo già sopra fatto questa deduzione), dirigersi verso il di fuori, senza aver prima limitato sè stesso, poichè, finora, non c'è per l'Io nè un interno, nè un esterno. Questa limitazione di sè stesso ebbe luogo per mezzo del già dedotto sentimento di sè stesso. Poichè l'Io non può dirigersi verso il di fuori, se. in un modo qualunque, il mondo esterno non si manifesta a lui in lui stesso. Ma questo non accade se non in forza del desiderio.

13. Si domanda: come e che cosa produrrà l'attività ideale dell'Io determinata dal desiderio? — Nell'Io v'è un determinato sentimento della limitazione $= X$. — Nell'Io v'è, inoltre, un desiderio aspirante alla realtà. Ma la realtà si manifesta per l'Io solo per mezzo del sentimento; quindi il desiderio mira ad un sentimento. Ora, il sentimento X non è il sentimento desiderato; poichè allora l'Io non si sentirebbe limitato e desiderante; anzi, in generale, non si sentirebbe punto; ma, piuttosto, il sentimento opposto $-X$. L'oggetto, che dovrebbe esistere, se il sentimento $-X$ dovesse aver luogo nell'Io, e che noi vogliamo chiamare anche $-X$, dovrebbe esser prodotto. E questo sarebbe l'ideale. — Ora, se l'oggetto X (fondamento del sentimento di limitazione X) potesse esser sentito esso stesso, allora sarebbe facile a porre, mediante una pura opposizione, l'oggetto $-X$. Ma questo è impossibile, perchè l'Io non sente mai un oggetto. ma solo sè stesso, e può produrre l'oggetto esclusivamente per mezzo di un'attività ideale. — Oppure, se l'Io potesse, per avventura, eccitare in sè il sentimento stesso $-X$, allora gli sarebbe possibile di paragonare tra loro immediatamente i due sentimenti stessi, osservarne la diversità, e rappresentarli in oggetti, come loro fondamenti. Ma l'Io non può eccitare in sè niun sentimento; altrimenti avrebbe quella causalità, che, tuttavia, non può avere. (Questo si connette col principio della parte teoretica della Dottrina della scienza: l'Io non può limitare sè stesso). — Il problema è, dunque, precisamente questo: dal sentimento della limitazione, che

non si può neppure ulteriormente determinare, concludere immediatamente all'oggetto dell'affatto opposto desiderio, e che l'Io lo produce per mezzo di un'attività ideale, soltanto sotto la direzione del primo sentimento.

14. L'oggetto del sentimento di limitazione è qualcosa di reale; quello del desiderio non ha realtà, ma deve averla in conseguenza del desiderio, poichè questo mira alla realtà. Entrambi sono opposti fra loro: poichè per l'uno l'Io si sente limitato; per l'altro, si sforza d'uscir fuori dalla limitazione. Ciò che l'uno è, l'altro non è. Questo, e nulla di più, si può, per ora, dire di entrambi.

15. Andiamo più a fondo nella ricerca. — Secondo ciò che precede, l'Io si è posto come Io mercè una libera riflessione sul sentimento, secondo il principio fondamentale: ciò che pone sè stesso, ciò che, in pari tempo, è determinante e determinato, è l'Io. — L'Io, dunque, in questa riflessione (che si manifestò come sentimento di sè stesso), ha *determinato*, pienamente circoscritto e limitato sè stesso. In questa riflessione l'Io è *assolutamente determinante*.

16. A *quest'*attività si rivolge l'inclinazione, che va al di fuori, e diventa, quindi, per questo riguardo, un'inclinazione a *determinare*, a *modificare* qualcosa al di fuori dell'Io, la realtà già data, in generale, dal sentimento. — L'Io era, in pari tempo, il determinato ed il determinante. Esso è spinto dall'inclinazione verso il di fuori, cioè: esso dev'essere il *determinante*. Ma ogni determinazione presuppone una materia determinabile. L'equilibrio dev'essere mantenuto; quindi la realtà resta sempre ciò che essa era: *realtà*, qualcosa di riferibile al sentimento; per essa, come tale, come pura *materia*, niuna modificazione è pensabile, tranne l'annientamento e la totale distruzione. Ma la sua esistenza è la condizione della vita; in ciò che non vive non può esserci nessuna inclinazione, e niuna inclinazione di ciò che vive può mirare all'annientamento della vita. Quindi l'inclinazione manifestantesi nell'Io non mira punto alla *materia* in generale, ma ad una certa *determinazione* della *materia*. (Non si può dire: *differente materia*. La ma-

terialità[1] è assolutamente semplice; ma è materia con differenti determinazioni).

17. Questa determinazione per mezzo dell'inclinazione è quella, che è sentita come un desiderio. Il desiderio, quindi, non mira punto a produrre la materia come tale, ma a modificarla.

18. Il sentimento del desiderio non era possibile senza riflessione sulla determinazione dell'Io per mezzo dell'indicata inclinazione, come s'intende da sè. Questa riflessione non era possibile senza una limitazione dell'inclinazione, e, a dir vero, espressamente dell'inclinazione alla determinazione, la quale inclinazione soltanto si manifesta nel desiderio. Ma ogni limitazione dell'Io è soltanto sentita. E si domanda: quale può essere quel sentimento, pel quale l'inclinazione alla determinazione è sentita come limitata?

19. Ogni determinazione ha luogo per mezzo dell'attività ideale. Quindi, affinchè il sentimento richiesto sia possibile, per mezzo di quest'attività ideale dovrebbe essere stato determinato già un oggetto, e quest'atto del determinare dovrebbe riferirsi al sentimento. — Qui sorgono le seguenti domande: 1) come l'attività ideale può giungere alla possibilità e realtà di questa determinazione? 2) questa determinazione come può esser messa in relazione col sentimento?

Alla prima domanda noi rispondiamo: già sopra è stata indicata una determinazione dell'attività ideale dell'Io per opera dell'inclinazione, la quale deve operare costantemente, quanto può. In conseguenza di questa determinazione, deve essere stato posto, innanzi tutto, da quest'attività il fondamento della limitazione come un oggetto, del resto determinato completamente da sè stesso, il quale oggetto, però, proprio per questo non giunge alla coscienza, nè può giungervi. Poi è stata indicata or ora nell'Io un'inclinazione alla pura determinazione; ed in conseguenza l'attività ideale deve, per prima cosa, almeno tendere ad essa, e mirare a determinare l'oggetto posto. — Noi non possiamo dire in che

[1] *Die Stoffheit, Materialität.*

modo l'Io, in conseguenza dell'inclinazione, debba determinare l'oggetto; ma sappiamo almeno questo, che l'Io, in conformità di quest'inclinazione, fondata nel più intimo del suo essere, dev'essere il determinante, ciò che, nell'atto del determinare, è semplicemente, esclusivamente ed assolutamente attivo. Ora, può — anche se noi facciamo astrazione dal già noto sentimento del desiderio, la cui presenza basta già da sola a decidere la nostra questione, — può, dico io, quest'inclinazione alla determinazione avere causalità, secondo puri principi a priori, essere soddisfatta o no? Sulla sua limitazione si fonda la possibilità di un desiderio; sulla possibilità di questo, la possibilità di un sentimento; su questo, la vita, la coscienza e l'esistenza spirituale in generale. L'inclinazione alla determinazione, dunque, in quanto l'Io è Io, non ha causalità. Ma, come sopra nello sforzo in generale, la ragione di ciò non può trovarsi nell'inclinazione stessa, poichè allora essa non sarebbe inclinazione; quindi trovasi in una contraria inclinazione del Non-Io di determinar sè stesso, in una efficienza del Non-Io, la quale è affatto indipendente dall'Io e dalla sua inclinazione, va per la sua via, e si regola secondo le sue leggi, come l'inclinazione dell'Io si regola secondo le proprie.

Se, dunque, v'è un oggetto, e se le sue determinazioni sono prodotte in sè, cioè dall'intima efficienza della sua propria natura (come noi, per adesso, ipoteticamente ammettiamo, ma come tosto realizzeremo per l'Io); se, inoltre, l'attività ideale (intuitiva) dell'Io è spinta fuori dall'inclinazione, come abbiamo dimostrato; allora l'Io deve determinare e determinerà l'oggetto. In questa determinazione esso è guidato dall'inclinazione, e mira a determinar l'oggetto secondo l'inclinazione; ma l'Io sta, in pari tempo, sotto l'influenza del Non-Io, e da questo, dalla reale peculiarità della cosa vien limitato in modo, da non poter più, in maggiore o minor grado, determinarla secondo l'inclinazione.

L'Io è limitato da questa limitazione dell'inclinazione; come in ogni limitazione dello sforzo, e nella stessa maniera, sorge un sentimento, che è qui un sentimento della limitazione

dell'Io, non per opera della materia, ma della qualità della materia. E così, dunque, in pari tempo, si è risposto anche alla seconda domanda: in che modo la limitazione del determinare potesse esser messa in rapporto col sentimento.

20. Esaminiamo più ampiamente e dimostriamo con più rigore quanto or ora è stato detto.

a) L'Io determinava sè stesso con assoluta spontaneità, come sopra si mostrò. Quest'attività del determinare è ciò, a cui si volge l'inclinazione, che ora dobbiamo ricercare, e che da questa è spinta al di fuori. Se noi vogliamo imparare a conoscere a fondo la determinazione dell'attività per mezzo dell'inclinazione, dobbiamo, innanzi tutto, conoscere a fondo quest'attività stessa.

b) Nell'agire essa era puramente e semplicemente riflettente. Essa determinava l'Io come lo trovava, senza mutar nulla in lui: si potrebbe dire ch'essa era puramente formativa[1]. L'inclinazione non può, nè deve introdurre nulla, che non sia in essa: l'inclinazione, dunque, la spinge semplicemente ad imitare ciò che esiste, come esiste; la spinge alla semplice intuizione, ma in niun modo alla modificazione della cosa per mezzo di una reale efficienza. Nell'Io dev'essere soltanto prodotta una determinazione com'è nel Non-Io.

c) Ma, tuttavia, l'Io, che riflette su sè stesso, doveva avere in sè stesso, sotto un certo riguardo, la misura del riflettere. Esso giunse, infatti, a ciò che era in pari tempo *(realiter)* determinante e determinato, e lo pose come Io. Che una tal cosa esistesse, ciò non dipendeva da lui, in quanto noi lo consideriamo solo come riflettente. Ma perchè esso non rifletteva su qualcosa di meno? solo sul determinato, o solo sul determinante? perchè non su qualcosa di più? perchè non estendeva l'ámbito del suo oggetto? La ragione di tutto ciò non poteva trovarsi fuori di lui, non fosse altro che per questo, che la riflessione aveva luogo con assoluta spontaneità. Esso doveva, dunque, avere esclusivamente in sè stesso ciò che appartiene ad ogni riflessione: la sua limitazione.—

[1] *bildend.*

Che la cosa stesse così, risulta anche da un' altra considerazione. L'Io doveva esser posto. « Ciò che, in pari tempo, è determinato e determinante » fu posto come Io. L'Io riflettente aveva in sè stesso questa misura, e la trasportò alla riflessione; poichè esso appunto, allorchè riflette con assoluta spontaneità, è, in pari tempo, il determinante e determinato.

L'Io riflettente ha, per avventura, anche per la determinazione del Non-Io, tale intima legge della determinazione, e quale?

A questa domanda è facile rispondere secondo i principi su già esposti. L'inclinazione va sull'Io riflettente, così come questo è. Essa non può nulla dare all'Io, nulla prenderne; la sua legge interna di determinazione resta la stessa. Tutto ciò, che dev'essere oggetto della sua riflessione e della sua (ideale) determinazione, dev'essere *(realiter)* « in pari tempo determinato e determinante »; così pure il Non-Io da determinare. La legge soggettiva della determinazione è, dunque, questa: che qualcosa sia, in pari tempo, e determinato e determinante, o determinato da sè stesso; e l'inclinazione alla determinazione aspira così a trovar questo qualcosa, e non può essere soddisfatta se non a questa condizione. — Essa domanda determinatezza, perfetta completezza e totalità, la quale non consiste se non in questo carattere. Ciò che, in quanto è determinato, non è anche, in pari tempo, il determinante, è, per questo riguardo, prodotto; e ciò che è prodotto è, come qualcosa di estraneo, escluso dalla cosa, distaccato per mezzo del limite tracciato dalla riflessione, e spiegato con qualche altra cosa. Ciò che, in quanto è determinante, non è, in pari tempo, il determinato, è, per questo riguardo, causa, e il determinare è riferito a qualche altra cosa, e con ciò escluso dalla sfera assegnata alla cosa dalla riflessione. Solo in quanto la cosa è in reciprocità d'azione con sè stessa, è una cosa, la stessa cosa. Questa nota è trasportata fuori dall'Io sulle cose per mezzo dell'inclinazione alla determinazione; e quest'osservazione è importante.

(Gli esempi più comuni servono di spiegazione. Perchè una semplice sensazione è dolce o amara, rossa o gialla, e così via, senza essere ulteriormente frantumata in più sensazioni? — o perchè, in generale, essa è una sensazione, che sta di per sè, e non già soltanto la parte di un'altra? La ragione di ciò deve pur manifestamente trovarsi nell'Io, pel quale essa è una sensazione semplice; nell'Io deve, dunque, esserci a priori una legge della limitazione in generale.)

d) La differenza dell'Io e del Non-Io resta sempre accanto a quest'identità della legge di determinazione. Se si riflette sull'Io, allora ciò che riflette e ciò su cui si riflette sono identici, sono una sola e medesima cosa, determinato e determinante; se si riflette sul Non-Io, essi sono opposti, poichè ciò che riflette, come si comprende da sè, è pur sempre l'Io.

e) Qui noi abbiamo, in pari tempo, la prova rigorosa che l'inclinazione alla determinazione non tende ad una modificazione reale, ma solo ad una determinazione ideale, ad una determinazione per l'Io, ad una imitazione. Ciò che può essere l'oggetto di essa deve *realiter* essere determinato perfettamente da sè stesso, e così per una reale attività dell'Io non resta più nulla, chè anzi tale attività sarebbe in manifesta contraddizione con la determinazione dell'inclinazione. Se l'Io modifica *realiter*, allora non è dato ciò, che doveva esser dato.

21. Si chiede soltanto come ed in qual modo debba esser dato all'Io il determinabile; e rispondendo a questa domanda, noi approfondiremo ancora una volta meglio la connessione sintetica degli atti, che qui debbono indicarsi.

L'Io riflette su sè stesso, come su ciò che è determinato e determinante in pari tempo, e, per questo riguardo, si limita (esso procede precisamente di tanto, di quanto il determinato ed il determinante): ma non v'è limitazione senza ciò che limiti. Questo elemento limitante, che deve opporsi all'Io, non può già, per avventura, come fu postulato nella teoria, esser prodotto dall'attività ideale, ma dev'esser dato all'Io, trovarsi in lui. Così qualcosa si trova certamente nell'Io, ossia ciò che è escluso in questa riflessione, come si mo-

strò più su. — L'Io si pone come Io, solo in quanto esso è il determinato e determinante; ma esso è l'uno e l'altro solo in un riguardo ideale. Ma il suo sforzo verso l'attività reale è limitato; per questo riguardo esso è posto come una forza interna, chiusa, determinante sè stessa (cioè determinata e determinante in pari tempo, o, poichè essa è senza manifestazione esteriore, come materia intensiva. Se si riflette su questa materia, come tale, essa è allora, perciò, portata al di fuori dall'opposizione, e ciò che in sè ed originariamente era soggettivo, si tramuta in oggettivo.

a) Si vede qui, con tutta chiarezza, donde derivi la legge: — l'Io non può porsi come determinato, senza contrapporsi un Non-Io. — Infatti, fin dal principio, noi avremmo potuto ragionare così, secondo quella legge, che, ormai, conosciamo abbastanza: affinchè l'Io determini sè stesso, deve necessariamente opporsi qualcosa; ma poichè noi siamo qui nella parte pratica della Dottrina della scienza, e perciò le nostre osservazioni debbono riguardare dappertutto inclinazioni e sentimenti, noi dovevamo dedurre questa legge stessa da un'inclinazione. — L'inclinazione, che originariamente si dirige al di fuori, opera ciò che può, e poichè essa non può operare sull'attività reale, opera almeno sull'ideale, che, di sua natura, non può essere punto limitata, e la spinge verso il di fuori. Di qui sorge l'opposizione; e così, per mezzo dell'inclinazione e nell'inclinazione, si connettono insieme tutte le determinazioni della coscienza, e, in particolare, anche la coscienza dell'Io e del Non-Io.

b) Il soggettivo si tramuta in oggettivo; e, reciprocamente, ogni oggettivo è originariamente un soggettivo. — Un esempio completamente calzante non si può dare; poichè qui si tratta di un determinato in generale, che non è punto nulla di più che un determinato; e tal determinato non può punto presentarsi nella coscienza, di che bentosto vedremo la ragione. Ogni determinato, in quanto si presenta nella coscienza, è necessariamente un particolare. Ma l'asserzione fatta più su può esser provata affatto chiaramente nella coscienza, con esempi dell'ultima specie.

Per esempio, qualcosa sia *dolce, acida, rossa, gialla*, o simili. Tale determinazione è manifestamente qualcosa di assolutamente soggettivo, e noi speriamo che non ci sarà mai nessuno — che solo comprenda queste parole — che vorrà negar ciò. Che cosa sia il dolce o l'acido, il rosso o il giallo, non si può punto descrivere, ma solo sentire, e non si può comunicarlo agli altri con nessuna descrizione, ma ognuno deve riferire l'oggetto al suo proprio sentimento, affinchè sorga in lui una conoscenza della mia sensazione. Si può dire soltanto: *in me v'è la sensazione dell'amaro, del dolce*, e così via, e nulla di più. — Ma allora, posto anche che l'altro riferisca l'oggetto al suo sentimento, come, dunque, fate voi a sapere anche che la conoscenza della *vostra* sensazione sorge per questo in lui, e che egli prova la stessa sensazione di voi? Come fate a sapere, che, p. e., lo zucchero produce sul gusto di questa persona proprio la stessa impressione, che fa sul vostro? A dir vero, ciò che si produce in voi, quando mangiate zucchero, voi lo chiamate *dolce*, ed egli e tutti i vostri concittadini, insieme con voi, lo chiamano anch'essi dolce, ma quest'accordo non è se non nelle parole. Ma come fate voi, dunque, a sapere che ciò che voi due chiamate dolce è per lui precisamente quello, che è per voi? Su questo non si può nulla decidere per tutta l'eternità: la cosa trovasi nel dominio di ciò che è esclusivamente soggettivo, e non è punto oggettivo. Solo con la sintesi dello zucchero con un gusto determinato[1], *in sè soggettivo*, ma oggettivo esclusivamente *per la sua determinatezza in generale*, la cosa passa nel dominio dell'oggettività. Da tali riferimenti, assolutamente soggettivi, al sentimento, deriva tutta la nostra conoscenza; senza sentimento, non è punto possibile niuna rappresentazione di una cosa al di fuori di noi.

Ora, questa determinazione di *voi stessi*, voi la trasportate subito a qualcosa *al di fuori di voi*; ciò che è pro-

---

[1] Solo per la sintesi dello zucchero con un determinato, ecc. *(Correzione marginale).*

priamente un accidente del vostro Io, voi lo trasformate in accidente di una cosa, che dev' essere al di fuori di voi (costrettivi da leggi, che sono state stabilite a sufficienza nella Dottrina della scienza), di una materia, che deve essere estesa nello spazio, e che deve riempirlo. Che questa materia stessa possa esser solo qualcosa di esistente in voi, di esclusivamente soggettivo, di questo, già da lungo tempo, dovrebbe esservi sorto almeno un sospetto, pel fatto che voi, senz' altro, senza che, per avventura, sopraggiunga un nuovo sentimento di quella materia, potete trasportare in essa qualcosa, che, per vostra propria confessione, è esclusivamente soggettivo[1]; perchè, inoltre, tale materia, senza un elemento soggettivo, che si deve trasportare in essa, per voi non esiste punto, e quindi per voi essa non è anche null' affatto di più che il portatore (di cui avete bisogno) dell' elemento soggettivo, che dev' essere trasportato al di fuori di voi. — Quando voi trasportate in essa il soggettivo, essa senza dubbio, esiste in voi e per voi. Ora, se la materia esistesse originariamente al di fuori di voi, e fosse venuta in voi dal di fuori, per render possibile la sintesi, che voi dovete eseguire, essa dovrebbe, per avventura, esser venuta in voi per i sensi. Ma i sensi non ci dànno se non un soggettivo, della specie di quello su indicato; la materia, come tale, non cade punto sotto i sensi, ma può essere abbozzata o pensata solo dall' immaginazione produttiva. — La materia, dunque, non è vista, nè udita, nè gustata, nè odorata; ma essa cade sotto il senso del sentire *(tactus)* —, così potrebbe, forse, obbiettare qualcuno, non esercitato nell' astrazione. Ma questo senso, tuttavia, non si annunzia se non per la sensazione di una resistenza, di un' impotenza, che è soggettiva; ciò che resiste non è, tuttavia, come si sperava, sentito, ma solo argomentato. Il senso del tatto si arresta alla superficie, e questa si annunzia sempre con qualcosa di soggettivo, per esempio: che essa è ruvida o liscia, fredda o calda, dura o molle, e simili: ma non penetra nell' interno del corpo. Perchè,

[1] come dolce, rosso, e simili; *(Aggiunta marginale).*

dunque, innanzi tutto, voi estendete questo caldo o freddo, che sentite (insieme con la mano, con la quale voi lo sentite), sopra tutta una larga superficie, e non lo ponete in un punto singolo?[1] Di poi, come giungete voi, dunque, ad ammettere tra le superficie anche un interno del corpo, che voi, tuttavia, non sentite? Questo manifestamente ha luogo per mezzo dell'immaginazione produttiva. — Tuttavia voi ritenete questa materia come qualcosa di oggettivo, e con ragione, perchè voi tutti convenite, e dovete convenire, sull'esistenza di essa, poichè la produzione di essa si fonda sopra una legge universale di ogni ragione.

22. L'inclinazione era diretta all'attività (come tale) dell'Io, riflettente su sè stessa, determinante sè stessa come Io. La determinazione operata dall'inclinazione implica, perciò, espressamente che debba essere l'Io quello, che determina la cosa — quindi, che l'Io debba riflettere su sè stesso in questa determinazione. Esso deve riflettere, cioè porsi come il determinante. — (Noi ritorneremo a questa riflessione. Qui noi la consideriamo solo come un mezzo per avanzare ancora nella nostra ricerca).

23. L'attività dell'Io è una, ed essa non può dirigersi, in pari tempo, su più oggetti. Essa doveva determinare il Non-Io, che vogliamo chiamare *X*. L'Io deve adesso, in questa determinazione, con la medesima attività, si capisce, riflettere su sè stesso. Questo non è possibile, senza che sia rotto l'atto del determinare (l'*X*). La riflessione dell'Io su sè stesso, quindi anche l'interruzione, ha luogo con assoluta spontaneità. L'Io interrompe l'atto del determinare, per mezzo di un'assoluta spontaneità.

24. L'Io è dunque, limitato nella determinazione, e di qui sorge un sentimento. Esso è limitato, poichè l'inclinazione alla determinazione andò al di fuori senza niuna determinazione, cioè nell'infinito. — Essa aveva, in generale, in sè la regola di riflettere su ciò, che è determinato *realiter* da sè stesso, come sopra una sola e medesima cosa;

[1] nell'unico punto che sentite? *(Aggiunta marginale).*

ma non aveva nessuna legge, perchè questo — nel nostro caso, X — dovesse giungere fino a B, o fino a C, e così via. Ora questa determinazione è interrotta in un punto determinato, che noi vogliamo chiamare C. (Quale specie di limitazione sia questa, per adesso si tralasci di considerare, ma si eviti di pensare ad una limitazione nello spazio. Si tratta qui di una limitazione dell'intensità, per esempio di ciò che distingue il dolce dall'acido, e simili). Dunque, come condizione di un sentimento, v'è una limitazione dell'inclinazione alla determinazione. Come l'altra condizione di esso, v'è, inoltre, una riflessione su quella limitazione. Poichè, mentre la libera attività dell'Io interrompe la determinazione dell'oggetto, essa si dirige sulla determinazione e sulla limitazione, su tutta la sfera dell'oggetto, che, precisamente per ciò, diventa una sfera. Ma di questa libertà della sua azione l'Io non ha coscienza; perciò la limitazione è attribuita alla cosa. — Questo è un sentimento della limitazione dell'Io per opera della determinatezza della cosa, o un sentimento di una cosa determinata, semplice.

25. Descriviamo adesso la riflessione, la quale sottentra al posto della determinazione, ch'è stata interrotta, e che, per mezzo di un sentimento, si rivela come interrotta. — In essa l'Io deve porsi come Io, ossia come ciò, che nell'azione determina sè stesso. È chiaro che ciò che è posto come prodotto dell'Io non può essere null'altro che un'intuizione di X, un'immagine di X, ma in niun modo X stesso, come risulta chiaramente dai principî fondamentali teoretici, ed anche da quanto sopra è stato detto. Esso è posto come prodotto dell'Io nella sua libertà, cioè esso è posto come contingente, come una cosa, che non dev'essere necessariamente così com'è, ma potrebbe essere anche altrimenti. — Se l'Io acquistasse coscienza della sua libertà nel formare (pel fatto che esso tornasse a riflettere sull'attuale riflessione stessa), allora l'immagine sarebbe posta come contingente in relazione all'Io. Ma questa riflessione non ha luogo; l'immagine deve, dunque, esser posta come contingente in relazione ad un altro Non-Io, che, finora, ci è ancora affatto

incognito. Esaminiamo in modo più completo ciò che qui abbiamo detto in generale.

Per essere conforme alla legge della determinazione, X doveva essere determinato da sè stesso (determinato e determinante in pari tempo). Ora esso è tale in conformità del nostro postulato. Inoltre, in forza del sentimento esistente, X deve giungere fino a C, e non oltre; ma dev' essere anche determinato fino a C. (Che cosa ciò voglia dire, si vedrà bentosto). Di questa determinazione non trovasi nessuna ragione nell' Io, che *idealiter* determina o intuisce. Esso non ha per questo niuna legge. (Ciò che determina sè stesso non va, per avventura, se non fino a quel punto? Da una parte si mostrerà che, esclusivamente in sè stesso considerato, esso procede più oltre, cioè fino all' infinito; da un' altra parte, anche se, per avventura, nella cosa dovesse esserci una differenza, in che modo questa cade nella sfera d' azione dell' Io ideale? In che modo quella differenza diviene accessibile a quest' Io, quando questo non ha niun punto di contatto col Non-Io, anzi solo in tanto è *idealiter* attivo, in quanto non ha niun simile punto di contatto, e non è limitato dal Non-Io? — Per esprimerci in modo popolare: perchè il dolce è qualcosa di diverso dall' acido, ed è opposto ad esso? Entrambi, in generale, son qualcosa di determinato. Ma, fuori di questo carattere generale, qual' è il loro fondamento di distinzione? Esso non può trovarsi esclusivamente nell' attività ideale, poichè di entrambi niun concetto è possibile. Tuttavia esso deve trovarsi nell' Io, almeno in parte; poichè v' è una differenza per l' Io).

Perciò l' Io ideale fluttua con assoluta libertà al di là e al di qua del limite. Il suo limite è affatto indeterminato. Può esso restare in questa condizione? in niun modo; poichè deve ora, in conformità del postulato, riflettere su sè stesso in questa intuizione, porsi, quindi, in essa come determinato; poichè ogni riflessione presuppone una determinazione.

La regola della determinazione in generale ci è ben nota: qualcosa è determinata, solo in quanto è determinata da sè

stessa. Perciò l'Io, in quella intuizione dell'X, dovrebbe porre a sè stesso il limite della sua intuizione. Esso dovrebbe determinarsi per sè stesso a porre come punto-limite precisamente il punto C, ed X sarebbe così determinato dall'assoluta spontaneità dell'Io.

26. Ma — e quest'argomentazione è importante — X è tale, che si determina da sè stesso, secondo la legge della determinazione in generale, ed è oggetto dell'intuizione postulata solo in quanto si determina per sè stesso. — Noi, a dir vero, abbiamo parlato finora solo dell'intima determinazione dell'essere; ma la determinazione *esterna* della limitazione ne segue immediatamente. $X = X$, in quanto esso è, in pari tempo, determinato e determinante, e *di quanto esso è tale, di tanto procede oltre*, per esempio fino a C. Se l'Io vuol limitare X esattamente e conformemente alla cosa, *deve* limitarlo in C, e così non si potrebbe dire che la limitazione abbia luogo per un'assoluta spontaneità. Le due affermazioni si contraddicono, e ciò potrebbe render necessaria una distinzione.

27. Ma la limitazione [1] in C è solamente *sentita*, e non *intuita*. La limitazione liberamente posta dev'essere solamente *intuita*, e non *sentita*. Ma l'una e l'altra, intuizione e sentimento, non hanno nessuna connessione. L'intuizione *vede*, ma è *vuota*; il sentimento *si riferisce a realtà*, ma è *cieco*. — Tuttavia X dev'essere limitato conformemente alla verità, e così come esso è limitato. Perciò è richiesta una conciliazione, una connessione sintetica del sentimento e dell'intuizione. Esaminiamo quest'ultima ancor meglio, e così noi giungeremo senz'accorgercene al punto, che cerchiamo.

28. Ciò che intuisce deve limitare X per mezzo di un'assoluta spontaneità, e, a dir vero, in modo che X appaia come limitato esclusivamente da sè stesso: — questa era l'esigenza. La quale è soddisfatta, se l'attività ideale, per mezzo della sua assoluta facoltà di produzione, pone un Y al di là di X

[1] di X in C — *(Aggiunta marginale)*.

(nel punto *B*, *C*, *D*, e così via, poichè l'attività ideale nè può porre essa stessa il determinato punto di confine, nè questo può esserle dato immediatamente). — Questo *Y*, come opposto a qualcosa d'internamente determinato, ad un qualcosa, deve 1) essere anch'esso qualcosa, cioè in pari tempo determinato e determinante, secondo la legge della determinatezza in generale; 2) dev'essere opposto ad *X*, o limitarlo: cioè, in quanto *X* è determinante, *Y* non sta con esso nella relazione di determinato, ed in quanto *X* è determinato, *Y* non sta con esso nella relazione di determinante; e viceversa. Dev'essere impossibile di abbracciarli tutti e due, di riflettere su entrambi, come sopra una sola cosa. (Bisogna ben notare che qui non si parla di determinazione o limitazione relativa: in questa essi sono certamente; ma si parla della determinazione o limitazione interna, nella quale essi non sono. Ogni possibile punto di *X* sta in reciprocità d'azione con ogni possibile punto di *X*; così anche in *Y*. Ma non ogni punto di *Y* sta in reciprocità d'azione con ogni punto di *X*, e viceversa. Essi sono tutti e due qualcosa; ma ognuno è qualcosa di diverso; e con ciò finalmente, noi giungiamo a proporre ed a risolvere la domanda: che cosa sono essi? Senza opposizione, tutto il Non-Io è bensì qualcosa, ma esso non è un determinato, particolare qualcosa, e la domanda: che cosa è questo o quello[1], non ha nessun senso; poichè ad essa non si risponde se non con l'opposizione).

Questo è ciò, a cui l'inclinazione determina l'attività ideale; la legge dell'atto domandato è facile a dedurre secondo la regola di sopra, cioè: *X* ed *Y* debbono mutuamente escludersi. Noi possiamo chiamare quest'inclinazione, in quanto essa, come qui, non si dirige se non all'attività ideale, l'inclinazione alla determinazione reciproca.

29. Il punto limite *C* non è posto se non dal sentimento; quindi l'*Y*, che si trova al di là di *C*, in quanto deve cominciare precisamente in *C*, anch'esso non può esser dato se non da una relazione al sentimento. Solo il sentimento li

[1] senza opposizione. *(Aggiunta marginale).*

riunisce entrambi nel limite. — L'inclinazione alla determinazione reciproca tende, dunque, in pari tempo, ad un sentimento. In essa sono, dunque, intimamente conciliati attività ideale e sentimento; in essa tutto l'Io è una sola cosa. — Noi possiamo, per questo riguardo, chiamarla l'inclinazione alla reciprocità in generale. È essa che si manifesta col desiderio; l'oggetto del desiderio è qualche cosa di altro, opposta a ciò che esiste.

Nel desiderio idealità ed inclinazione alla realtà sono intimamente conciliate. Il desiderio mira a qualcosa di altro; ciò è possibile solo presupponendo una precedente determinazione prodotta dall'attività ideale. Inoltre, si presenta in esso l'inclinazione alla realtà (come limitata), poichè esso è sentito, ma non pensato o rappresentato. Qui si vede in che modo in un sentimento possa presentarsi una spinta al di fuori, quindi il presentimento di un mondo esterno; poichè quel sentimento è, infatti, modificato da un'attività ideale, che è libera da ogni limitazione. Qui si vede, inoltre, come una funzione teoretica dello spirito possa essere in rapporto con la facoltà pratica; il che doveva pur esser possibile, affinchè l'essere razionale potesse, una buona volta, diventare un tutto completo.

30. Il sentimento non dipende da noi, poichè dipende da una limitazione, e l'Io non può limitare sè stesso. Ora un sentimento opposto deve sopravvenire. Si tratta di sapere se la condizione esterna, per la quale soltanto un tal sentimento è possibile, si presenterà. Essa deve presentarsi. Se non si presenta, l'Io non sente nulla di determinato; quindi non sente nulla affatto; esso, perciò, non vive e non è Io, il che contraddice al presupposto della Dottrina della scienza.

31. Il sentimento di un opposto è la condizione della soddisfazione dell'inclinazione; quindi l'inclinazione alla reciprocità dei sentimenti in generale è il desiderio. Il desiderato è, dunque, determinato, ma solo dal predicato che esso dev'essere qualche cosa di altro[1] per il sentimento.

---

[1] un reciprocante. *(Aggiunta marginale)*.

32. Ora l'Io non può sentire in due modi nello stesso tempo; poichè esso non può essere *limitato* in C e, nello stesso tempo, *non* essere *limitato* in C. Dunque lo stato mutato non può essere *sentito* come stato mutato. L'altro dovrebbe, quindi, essere *intuíto* esclusivamente dall'attività ideale, come qualcosa di altro e di opposto al sentimento presente. — Dunque nell'Io esisterebbero necessariamente sempre, in pari tempo, intuizione e sentimento, ed entrambi sarebbero sinteticamente conciliati in un solo e medesimo punto.

Inoltre, l'attività ideale non può fare le veci di niun sentimento, nè produrne nessuno; essa potrebbe, quindi, determinare il suo oggetto solo con ciò: che esso *non* è il sentito, che possono convenirgli tutte le determinazioni possibili, tranne quelle esistenti nel sentimento. Con ciò la cosa resta sempre solo negativamente determinata per l'attività ideale; e perciò anche il sentito non è determinato. Non si può qui immaginare niun mezzo di determinazione, tranne la determinazione negativa proseguita all'infinito.

(Così certamente sta la cosa. Che cosa significa, per esempio, *dolce*? Innanzi tutto, qualcosa che non si riferisce alla vista, all'udito, e così via, ma al *gusto*. Che cosa sia il gusto, voi dovete già saperlo per mezzo della sensazione, e potete raffigurarvelo con l'immaginazione, ma solo oscuramente e negativamente (in una sintesi di *tutto ciò, che non è gusto*). Inoltre, fra tutto ciò che si riferisce al gusto, il dolce *non è acido, non è amaro*, e così via, per quante particolari determinazioni del gusto voi, per avventura, sapete noverare. Ma anche se aveste enumerato tutte le sensazioni di gusto a voi note, possono, tuttavia, esservene date di sempre nuove, finora a voi incognite, delle quali voi allora giudicherete: che esse *non sono dolci*. Quindi il limite tra il dolce e tutte le sensazioni di gusto a voi note resta ancor sempre infinito.)

L'unica domanda, a cui si deve ancora rispondere, sarebbe la seguente: come accade all'attività ideale che lo stato dell'oggetto senziente siasi mutato? — Per ora si ri-

sponde: questo mutamento si scopre mediante la soddisfazione del desiderio, mediante un sentimento; dalla qual circostanza seguirà un risultato assai importante.

§ 11.

Ottavo teorema.

I sentimenti stessi debbono poter essere opposti.

1. L'Io, per mezzo dell'attività ideale, deve opporre un oggetto Y all'oggetto X; esso deve porsi come cambiato. Ma esso pone Y solo ad occasione di un sentimento, ed invero di un altro sentimento. — L'attività ideale non dipende se non da sè stessa, e non dal sentimento. Nell'Io esiste un sentimento X, ed in questo caso, come fu visto, l'attività ideale non può limitare l'oggetto X, nè indicare ciò che esso è. Ora, nell'Io deve sorgere un altro sentimento $=Y$, in conformità del nostro postulato; ed ora l'attività ideale deve determinare l'oggetto X, cioè potergli opporre un determinato Y. Il cambiamento e la reciprocità nel sentimento debbono, quindi, poter avere influsso sull'attività ideale.

Si domanda in che modo ciò possa accadere.

2. I sentimenti stessi sono differenti per un osservatore qualunque posto al di fuori dell'Io; ma essi debbono essere differenti per l'Io stesso, cioè debbono esser posti come opposti. Questo spetta solo all'attività ideale. Per conseguenza, entrambi i sentimenti debbono esser posti, ma anche opposti, affinchè tutti e due possano esser posti e sinteticamente conciliati. Noi dobbiamo, quindi, dare una risposta alle tre domande seguenti: *a)* com'è posto un sentimento? *b)* come i sentimenti sono sinteticamente conciliati dal porre? *c)* come sono opposti?

3. Un sentimento è posto dall'attività ideale. Ciò non si può concepire se non nel modo seguente: l'Io riflette, senza niuna coscienza di sè, sopra una limitazione della sua inclina-

zione. Di qui sorge, innanzi tutto, un sentimento di sè stesso. Esso torna a riflettere su questa riflessione, ossia si pone in essa come determinato e determinante in pari tempo. Con ciò il sentimento stesso diventa un atto ideale. poichè l'attività ideale vi è trasportata. L'Io sente, o meglio, ha la sensazione di qualcosa, della materia: riflessione, di cui già sopra si è parlato, e per mezzo della quale soltanto X diventa oggetto. Per mezzo della riflessione sul sentimento, questo diventa sensazione.

4. I sentimenti sono sinteticamente uniti dal porre ideale. Il loro principio di relazione non può essere altro che il principio della riflessione su entrambi i sentimenti. Questo principio della riflessione era il seguente: che, senza la riflessione, l'inclinazione alla determinazione reciproca non sarebbe soddisfatta, non potrebbe essere posta come soddisfatta, e che, se ciò non ha luogo, non è possibile niun sentimento, e, quindi, in generale, non è possibile l'Io. — Quindi il principio sintetico di unione della riflessione su entrambi è questo: che, senza la riflessione su entrambi. non si potrebbe più riflettere su nessuno dei due, come su un sentimento.

Si può subito vedere sotto qual condizione la riflessione sul sentimento singolo non avrà luogo. — Ogni sentimento è necessariamente una limitazione dell'Io: quindi, se l'Io non è limitato, non sente; e se non può esser posto come limitato, non può esser posto come senziente. Se, dunque, fra due sentimenti ci fosse una relazione tale. che l'uno non fosse limitato e determinato se non dall'altro, allora — poichè non si può riflettere su niuna cosa, senza che si rifletta sui limiti di essa, ma qui, sempre, un sentimento è il limite dell'altro — non si potrebbe riflettere nè sull'uno. nè sull'altro, senza riflettere su entrambi.

5. Affinchè i sentimenti sieno in questa relazione, in ognuno dev'esserci qualcosa, che rinvii all'altro. — Ma tale relazione noi l'abbiamo, dunque, trovata anche realmente. Noi abbiamo mostrato un sentimento, che era congiunto con un desiderio; quindi, con un'inclinazione al cambiamento.

Affinchè questo desiderio sia completamente determinato, dev'essere indicato l'altro sentimento: quello desiderato. Ora quest'altro sentimento è stato postulato anche realmente. L'Io può determinare in sè questo sentimento come vuole: in quanto esso è un desiderato ed il desiderato [1], dev'essere in relazione col primo sentimento, ed in riguardo ad esso dev'essere accompagnato da un sentimento di soddisfazione. Il sentimento del desiderio non può esser posto senza una soddisfazione, alla quale il desiderio aspira; e la soddisfazione non può esser posta, se non col presupposto di un desiderio, che è soddisfatto. Dove cessa il desiderio e comincia la soddisfazione, colà corre il limite.

6. Si domanda ancora soltanto: in che modo si manifesta la soddisfazione nel sentimento? — Il desiderio è sorto da un'impossibilità di determinazione, poichè questa mancava di limitazione; in esso perciò erano conciliate attività ideale ed inclinazione alla realtà. Tosto che sorge un altro sentimento, 1) la determinazione postulata, la perfetta limitazione dell'X diventa possibile, ed ha luogo realmente, poichè l'inclinazione e la forza a ciò necessarie esistono; 2) proprio dal fatto che essa ha luogo, segue che un altro sentimento esiste. Nel sentimento in sè, come limitazione, non v'è niuna differenza, e non può esservene niuna. Ma dal fatto che diventa possibile qualcosa, che non era possibile senza cambiamento del sentimento, segue che lo stato del soggetto senziente s'è mutato. 3) Inclinazione ed atto sono ora una sola e medesima cosa; la determinazione, che la prima domanda, è possibile ed ha luogo. L'Io riflette su questo sentimento e su sè stesso in esso, come ciò che, nello stesso tempo, è determinante e determinato, come affatto identico con sè stesso; e tale determinazione del sentimento si può chiamarla piacere [2]. Il sentimento è accompagnato da piacere.

7. L'Io non può porre quest'accordo dell'inclinazione e dell'atto, senza distinguerli entrambi; ma non può distin-

---

[1] il determinato desiderato. *(Aggiunta marginale).*

[2] *Beifall.*

guerli entrambi, senza porre qualcosa, in cui essi sono opposti. Ora, una tal cosa è il precedente sentimento, che, perciò, è necessariamente accompagnato con un dispiacere[1] (il contrario del piacere, la manifestazione della disarmonia tra l' inclinazione e l' azione). — Non ogni desiderio è necessariamente accompagnato da dispiacere; ma se esso è soddisfatto, allora sorge il dispiacere pel precedente desiderio, che diventa insipido e banale.

8. Gli oggetti X ed Y, che son posti dall' attività ideale, ora non sono più determinati solo dal fatto che sono contrari, ma anche dai predicati spiacevole e piacevole. E questa determinazione continua all' infinito, e le determinazioni interne delle cose (le quali si riferiscono al sentimento) non sono nulla di più che gradi dello spiacevole o del piacevole.

9. Finora quell' armonia o disarmonia, il piacere o il dispiacere (come coincidenza o non coincidenza di due termini differenti, ma non come sentimento), esiste solo per un possibile osservatore, non per l' Io stesso. Ma l' uno e l' altro debbono esistere anche per l' Io, ed esser posti da esso — se solo idealmente per mezzo dell' intuizione, o per mezzo di una relazione al sentimento, noi qui non sappiamo ancora.

10. Per ciò che dev' essere o posto idealmente, o sentito, deve potersi indicare un' inclinazione. Nulla di ciò che è nell' Io è senza inclinazione nell' Io. Si dovrebbe, quindi, poter indicare un' inclinazione, che tendesse a quell' armonia.

11. È in armonia ciò, che si può considerare reciprocamente come determinato e determinante. — Tuttavia, ciò ch' è in armonia non può essere un sol termine, ma dev' essere una duplicità armoniosa; quindi la relazione sarebbe la seguente: A deve in sè stesso, in generale, essere, nello stesso tempo, determinato e determinante, e così pure B. Ma dev'esserci ancora in entrambi una determinazione particolare (la determinazione del fin dove), in riguardo alla quale A è il determinante, quando B è posto come il determinato, e reciprocamente.

---

[1] *Misfallen.*

12. Tale inclinazione trovasi nell'inclinazione alla determinazione reciproca. — L'Io determina X per mezzo di Y, e viceversa. Si badi alla sua azione nelle due determinazioni. Ognuno di questi atti è manifestamente determinato dall'altro, perchè l'oggetto di ognuno è determinato dall'oggetto dell'altro. — Si può chiamare quest'inclinazione: l'inclinazione alla determinazione reciproca dell'Io per sè stesso, oppure l'inclinazione all'assoluta unità e completezza dell'Io in sè stesso. — (Il circolo ora è percorso: inclinazione alla determinazione, innanzi tutto dell'Io, poi, per mezzo di questo, del Non-Io; e poichè il Non-Io è un molteplice, e perciò niun particolare può essere determinato perfettamente in sè stesso e per sè stesso, inclinazione alla determinazione del Non-Io per mezzo di reciprocità; inclinazione alla determinazione reciproca dell'Io per sè stesso, per mezzo di quella reciprocità. È, dunque, una determinazione reciproca dell'Io e del Non-Io quella che, in forza dell'unità del soggetto, deve diventare una determinazione reciproca dell'Io per sè stesso. Così, secondo lo schema già prima enunciato, i modi d'azione dell'Io son percorsi ed esauriti, e questo garantisce la completezza della nostra deduzione delle inclinazioni principali dell'Io, poichè ciò arrotonda e chiude il sistema delle inclinazioni).

13. I due elementi [1] in armonia, mutuamente determinati da sè stessi, debbono essere inclinazione ed atto. *a)* Entrambi debbono potersi considerare come in sè determinati e determinanti in pari tempo. Un'inclinazione simile sarebbe un'inclinazione, che produrrebbe sè stessa assolutamente, un'inclinazione assoluta, un'inclinazione per l'inclinazione. (Se si esprime ciò come legge, come ciò dev'essere espresso in un certo punto della riflessione, precisamente a causa di questa determinazione, allora è una legge per la legge, una legge assoluta, ossia l'imperativo categorico: tu devi assolutamente). Dove trovisi l'indeterminato in una tale inclinazione, si può vedere facilmente: essa infatti, ci spinge

[1] *Das Harmonierende.*

nell'indeterminato, senza scopo (l'imperativo categorico è soltanto formale, senza niun oggetto). *b)* Un'azione è determinata e determinante in pari tempo, cioè si agisce perchè si agisce e per agire, ossia con assoluta autodeterminazione e libertà. Tutto il fondamento e tutte le condizioni dell'agire trovansi nell'agire. — Dove qui trovisi l'indeterminato, si vede parimenti subito: non v'è azione senza un oggetto; l'azione, quindi, dovrebbe, in pari tempo, dare a sè stessa l'oggetto, il che è impossibile.

14. Ora, tra tutti e due, l'inclinazione e l'agire, deve esserci questa relazione: che essi si determinino mutuamente. Tale relazione esige, innanzi tutto, che l'agire si possa considerare come prodotto dall'inclinazione. — L'agire dev'essere assolutamente libero, quindi da nulla determinato irresistibilmente, quindi neppure dall'inclinazione. Ma, tuttavia, esso può essere così fatto, che si possa considerarlo come determinato dall'inclinazione, o pur no. Ma come si manifesti quest'armonia o disarmonia, questa è propria la domanda, a cui si deve rispondere, e la cui risposta si troverà bentosto da sè stessa.

Questa relazione esige poi che l'inclinazione si possa porre come determinata dall'azione. — Nell'Io non vi possono essere, in pari tempo, due cose opposte. Ma inclinazione ed azione sono qui opposte. Perciò, appena ha luogo un'azione, l'inclinazione è interrotta o limitata. Di qui sorge un sentimento. L'azione mira al possibile fondamento di questo sentimento, lo pone, lo realizza.

Ora, se, in conformità dell'esigenza, di cui sopra, l'agire è determinato dall'inclinazione, da questa è determinato anche l'oggetto; esso è conforme all'inclinazione, ed è ciò che questa richiede. L'inclinazione è ora *(idealiter)* suscettibile di essere determinata dall'azione; bisogna attribuirle il predicato, che essa è tale da mirare a quest'azione.

L'armonia esiste, e sorge un sentimento di piacere, che qui è un sentimento di contentezza[1], di adempimento, di

[1] *Zufriedenheit.*

perfetto compimento (che, però, dura solo un momento, poichè il desiderio necessariamente ritorna). — Se l'azione non è determinata dall'inclinazione, allora l'oggetto è opposto all'inclinazione, e sorge un sentimento di dispiacere, di scontentezza, di scissione del soggetto con sè stesso. Anche ora l'inclinazione è suscettibile di essere determinata dall'azione, ma solo negativamente: essa non era tale da tendere a quest'azione.

15. L'azione, di cui qui si parla, è, come sempre, una azione puramente ideale, la quale ha luogo per rappresentazione. Anche l'azione, che noi esercitiamo per mezzo dei sensi nel mondo sensibile, a cui noi crediamo, non ci appartiene altrimenti che mediatamente, in forza della rappresentazione.

FINE.

INDICE

PRINCIPI FONDAMENTALI
DI TUTTA
LA DOTTRINA DELLA SCIENZA

Parte prima

Principi dell'intera Dottrina della scienza.

Parte seconda

Principi del sapere teoretico.

PARTE TERZA

Principi della Scienza della Pratica.